Joachim Jeremias

Le parabole di Gesù

Paideia - Brescia

BIBLIOTECA DI CULTURA RELIGIOSA

JOACHIM JEREMIAS

Le parabole di Gesù

PAIDEIA | BRESCIA

PREMESSA

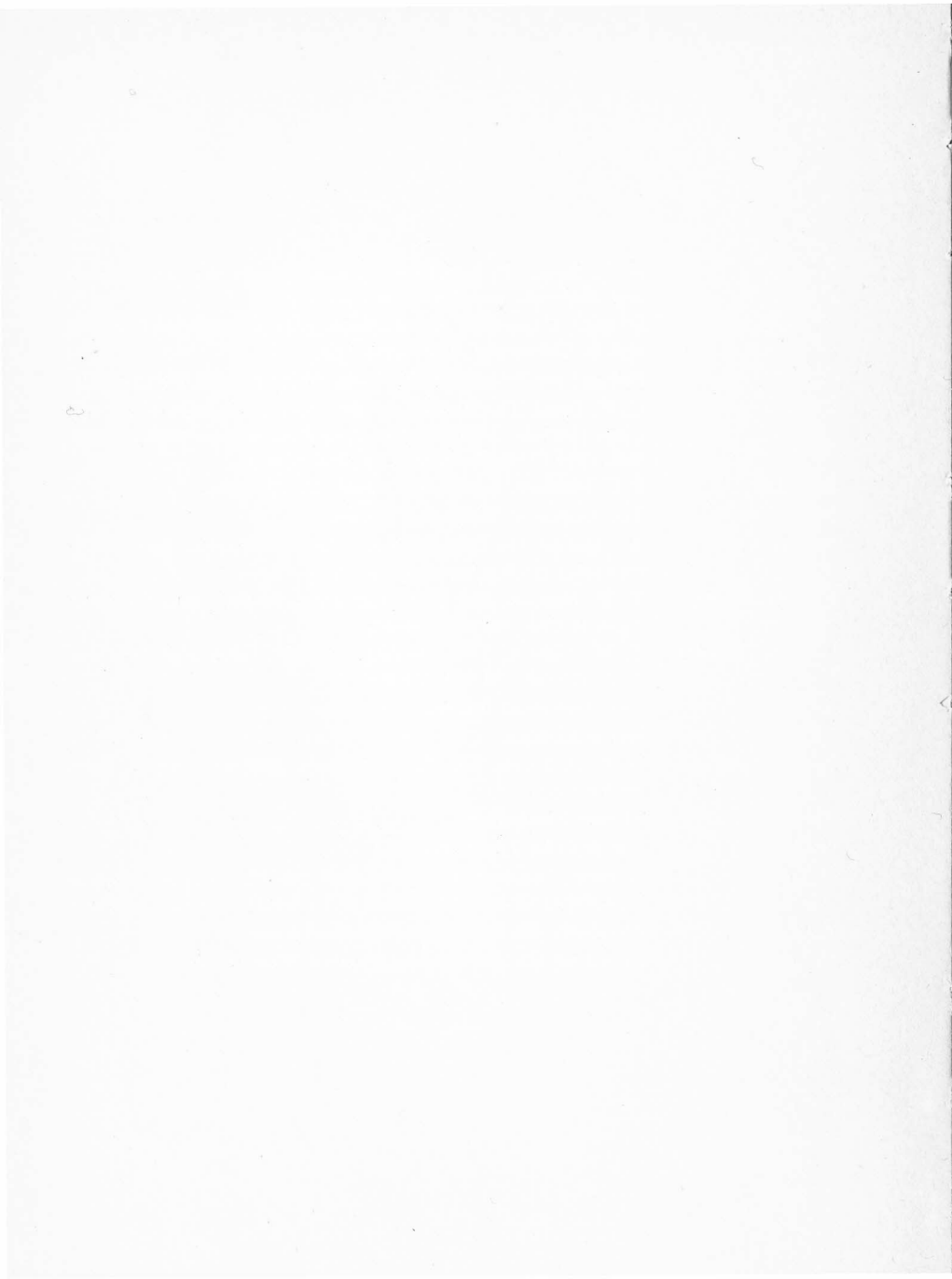
Per questa sesta edizione l'opera, sostanzialmente immutata nella sua impostazione, è stata rielaborata pagina per pagina. Alla luce degli studi apparsi nel frattempo si è cercato di sviluppare sia l'analisi sia l'interpretazione, ponendo particolare attenzione all'ampliamento delle conoscenze circa le coloriture palestinesi delle parabole. Anzitutto sono state inserite le parabole del Vangelo di Tommaso, tradotte appositamente da Otfried Hofius. Per quanto il loro contributo all'interpretazione delle parabole sia limitato, esso è tuttavia di grande importanza, poiché questi testi confermano in misura inaspettata i risultati dell'analisi critica della seconda parte dell'opera.

All'occasione viene rilevato ogni volta di quante ispirazioni ed insegnamenti il mio lavoro vada debitore al libro fondamentale di C. H. Dodd, The Parables of the Kingdom, *Revised Edition, London 1936. Lo studio del Dodd ha inaugurato una nuova epoca della esegesi parabolica di modo che, per quanto si possa essere di diverso parere in molti particolari, è tuttavia impensabile una esegesi delle parabole di Gesù che non tenga conto dei criteri fondamentali formulati dallo stesso Dodd. È stata mia preoccupazione cogliere e presentare la forma possibilmente più antica della predicazione in parabole di Gesù. Spero che il lettore avvertirà come l'analisi critica della seconda parte della mia opera non intenda altro che permettere l'ascolto — per quanto possibile — della* ipsissima vox Iesu. *Niente e nessuno più del Figliol dell'uomo e della sua Parola possono conferire pienezza d'autorità alla nostra predicazione.*

Gottinga, marzo 1962

JOACHIM JEREMIAS

ABBREVIAZIONI

Bill.	H. L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum NT. aus Talmud und Midrasch,* I-VI, München 1922-1961.
Bl.-Debr.	F. Blass, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch,* bearb. von A. Debrunner[9], Göttingen 1954.
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
Dodd	C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom,* London 1935; edizione riveduta. L'ed. riveduta 1961 è rimasta pressoché immutata. 1936 (=1938, secondo cui vien citato).
Hawkins	J. C. Hawkins, *Horae Synopticae*[2], Oxford 1909.
JThSt	The Journal of Theological Studies.
Jülicher I. II	A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu,* I Tübingen 1888, [2]1899 (=1910); II 1899 (=1910).
Manson, *Sayings*	T. W. Manson, *The Sayings of Jesus,* London 1937 (= 1949, 1950, secondo cui vien citato).
Manson, *Teaching*	T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*[2]; Cambridge 1935 (= 1948, secondo cui vien citato).
NTS	New Testament Studies.
RB	Revue Biblique.
B.T.D. Smith	B. T. D. Smith, *The Parables of the Synoptic Gospels,* Cambridge 1937.
ThEv.	Thomas-Evangelium.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung.
ThWb	G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum NT.,* 1933 ss. (traduzione italiana: *Grande Lessico del N.T.,* Brescia, Paideia, 1965 ss.).
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.

IL PROBLEMA

Chi si occupa delle parabole di Gesù, così come ci vengono riportate dai primi tre Vangeli, poggia su un terreno storico particolarmente solido: esse sono, in certo modo, parte della roccia primordiale della Tradizione. È noto a tutti che le immagini si imprimono nella memoria più stabilmente di un argomento astratto. Ciò riguarda specialmente le parabole di Gesù, di modo che queste rispecchiano di pari passo e con particolare chiarezza la sua Buona Novella, il carattere escatologico della sua predicazione, la serietà del suo appello alla penitenza, la sua opposizione al farisaismo [1]. Dietro al testo greco traspare dovunque la lingua materna di Gesù [2]. Anche il corredo delle immagini è tolto dalla vita palestinese. Ecco un esempio: è strano che il seminatore in *Mc.* 4,3-8 semini in modo così imperito da lasciar disperdere molta semente; ci si dovrebbe attendere una descrizione della pratica normale della seminagione. E questo infatti accade in realtà; lo si comprende soltanto quando si conosce come avviene la semina in Palestina: cioè *prima* dell'aratura! [3]. Il seminatore della parabola cammina su un campo

1. H. D. Wendland, *Von den Gleichnissen Jesu und ihrer Botschaft,* in: Die Theologie 11 (1941), p. 17-29.

2. Dalla legione di esempi, rileviamone uno solo: il gran numero di casi, specialmente nelle parabole e nelle similitudini, in cui è messo l'articolo determinativo, là dove noi metteremmo quello indeterminativo (*Mc.* 4,3.4.5.7.8.15.16.18.20.21.26; *Mt.* 5,15; 7,6. 24-27, ecc.). Questa forma è caratteristica per il discorso figurato semitico. L'articolo determinativo, nonostante il significato indefinito, lo s'incontra già spesse volte nell'A.T. In tali casi il semita pensa in forma intuitiva e vede davanti a sé il caso concreto, anche quando descrive un fatto che si ripete quotidianamente.

3. G. Dalman, *Viererlei Acker,* in: Palästina-Jahrbuch 22 (1926), p. 120-132. *b. Sab.*

di stoppie inarato. Ora si capisce perché semini sulla[4] strada: egli semina apposta quel sentiero che gli abitanti del villaggio hanno tracciato passando tra le stoppie[5], perché quel sentiero sarà rovesciato dal vomere. Apposta egli semina sulle spine che sorgono rinsecchite sul campo incolto, perché anche queste cadranno sotto l'aratro. Così non meraviglia più che i chicchi di frumento cadano sulla roccia: le pietre calcaree sono ricoperte di una sottile crosta di terra e risaltano poco o nulla nel campo, prima che il vomere vi batta contro stridendo. Ciò che all'occidente appare inaccortezza, si rivela come regola nell'ambiente palestinese.

Le parabole di Gesù, inoltre, sono qualcosa di completamente nuovo. Nessuna parabola ci è stata tramandata da tutta la letteratura rabbinica anteriore a Gesù, all'infuori di due metafore di Hillel (c. 20 a.C.) nello scherzoso confronto del corpo con una statua e dell'anima con un ospite[6]. In Rabban Joḥanan ben Zakkai (c. 80 d.C.) incontriamo per la prima volta una parabola (v. nota 39 a p. 223). Siccome questa parabola nelle sue immagini si avvicina ad una parabola di Gesù, c'è da chiedersi seriamente se il modello di Gesù non abbia contribuito in forma determinante (accanto ad altri influssi, ad es., le favole di

73 *b*: «In Palestina si ara dopo la semina», anche oggigiorno (G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* II, Gütersloh 1932, p. 179 ss.). *Tos. Ber.* 7,2 enumera successivamente undici fasi di lavoro prima di giungere al pane: «Egli ha *seminato, arato,* mietuto, legato i mannelli, trebbiato...»; *Sab.* 7,2: «*Seminare, arare...*» (nei testi rabbinici si trova, però, anche l'ordine inverso, cfr. Dalman, *o.c.,* p. 195). W.G. Essame, *Sowing and Ploughing,* in: Exp. Times 72 (1960/61), p. 54 b, riporta una bella citazione: «E il principe Mastema inviò corvi ed uccelli, perché beccassero la semente che era stata seminata in terra... *Prima che arassero il seminato,* i corvi l'avevano già portato via dalla superficie del terreno» (*Jub.* 11,11). Cfr. anche *Ier.* 4,3: «Non seminate sulle spine».

4. Παρὰ τὴν ὁδόν (*Mc.* 4,4; *Mt.* 13,4; *Lc.* 8,5), come l'aramaico *'al 'orḥa,* ha duplice significato: a) sulla via, b) lungo la via. Il contesto indica con sicurezza, in questo caso, il primo significato, confermato da κατεπατήθη (*Lc.* 8,5); cfr. C. C. Torrey, *The Four Gospels,* London 1933, p. 298. Così intende anche il Vangelo di Tommaso (9): «Alcuni chicchi caddero *sulla* strada».

5. G. Dalman in: Palästina-Jahrbuch 22 (1926), p. 121-123.

6. *Lev. r.* 34 a 25,35.

animali sorte in Grecia) al sorgere del genere letterario delle parabole rabbiniche.

Se a tutto questo aggiungiamo che il confronto delle parabole sinottiche con quelle dell'ambiente, ad es., con il linguaggio figurato dell'apostolo Paolo o con le similitudini dei rabbini, manifesta una marcata originalità personale, una singolare chiarezza e scioltezza, una padronanza inaudita della forma, dobbiamo concludere di trovarci davanti a una tradizione particolarmente fedele; cosicché, quando leggiamo le parabole, noi siamo immediatamente vicini a Gesù.

Le parabole di Gesù non soltanto sono — nel loro insieme — tramandate in forma quanto mai attendibile, ma costituiscono pure, almeno sembra, un soggetto del tutto privo di problemi. Esse conducono gli ascoltatori in un mondo a loro familiare, dove tutto è tanto semplice e chiaro, che persino un bimbo può capirle; tanto evidente, che l'uditore non può che rispondere sempre: Sì, è proprio così. Ed invece le parabole rappresentano per noi un arduo problema, che consiste nella determinazione del loro originario significato.

Infatti già nei primissimi tempi, fin dai primi decenni dopo la morte di Gesù, le parabole hanno subito interpretazioni discordanti. Così si è cominciato molto presto a trattare le parabole come fossero allegorie, e per lunghi secoli l'allegorizzazione ha avvolto del suo fitto velo il significato delle parabole. Molte circostanze vi hanno contribuito. All'inizio ci può essere stato il desiderio inconsapevole di trovare un senso più profondo nelle semplici parole di Gesù. Nel mondo ellenistico era largamente diffusa l'interpretazione allegorica dei miti come chiave di conoscenze esoteriche, nel giudaismo ellenistico l'esegesi allegorica faceva scuola; ci si poteva aspettare, quindi, qualcosa di simile anche dai maestri cristiani [7]. In seguito si proseguì nella stessa direzione, stimolati dal fatto che nei Vangeli si trovano quattro parabole alle quali era stata aggiunta

7. C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom,* Revised Edition, London 1936 = 1938, p. 15 (in seguito citato: Dodd).

una particolareggiata interpretazione allegorizzante dei singoli tratti (*Mc.* 4,14-20 par.; *Mt.* 13,37-43.49-50; *Io.* 10,7-18). Ma soprattutto contribuì al predominio dell'allegorizzazione la teoria dell'induramento (*Mc.* 4,10-12 par.), secondo la quale le parabole dovevano essere per gli estranei un velo gettato sul mistero del regno di Dio.

Circa le interpretazioni allegorizzanti delle parabole qui accennate se ne parlerà in seguito, alle pagg. 90 ss., 95 ss. Non può qui mancare però una parola su *Mc.* 4,10-12 par., vale a dire sulla teoria dell'induramento, a causa dell'importanza fondamentale del passo.

Come si deve interpretare il passo? Si deve partire dall'idea che il contesto parabolico di *Mc.* 4,1-34 è una *composizione*. Ciò si deduce: 1. Dalle indicazioni non omogenee circa la situazione: secondo il v. 1 Gesù ammaestra la folla dalla barca; il v. 36 accetta questa indicazione: i discepoli lo traghettano al di là del lago «perché già era nella barca». Ma nel v. 10 questa circostanza da tempo è stata abbandonata. Parallelamente a questa rottura dei dati situazionali si verifica un mutamento dell'uditorio: secondo il v. 1, Gesù parla alla folla, così pure nel v. 33, cfr. 36; all'opposto il v. 10, dove Gesù risponde alla domanda posta da un cerchio ristretto (οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα). Nel v. 10, quindi, ci troviamo davanti ad una saldatura del racconto.

2. Questa saldatura del v. 10 si spiega con la constatazione che il chiarimento della parabola del seminatore (4,14-20), per convincenti motivi lessicali (v. pag. 90 ss.), dev'essere attribuito ad uno stadio della tradizione più tardivo di quello della parabola stessa.

3. I problemi di critica letteraria presentati da *Mc.* 4,10-20 non si esauriscono, però, con il riconoscimento che il passo in questione non appartiene allo strato più antico della tradizione. Sorprende ancor più il fatto che la domanda posta a Gesù nel v. 10 («lo interrogavano intorno alle parabole»)[8], riceva una duplice risposta ed ogni volta con una propria formula d'introduzione. Nel v. 11 s., Gesù dice *perché* egli parli

8. Il plurale τὰς παραβολάς (v. 10) probabilmente non è un richiamo del v. 2 (καὶ ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς πολλά) né uno dei plurali di genere frequenti nei Vangeli, ma è un adattamento fatto da Marco in occasione dell'inserimento del v. 11.

in parabole, nel v. 13 ss. egli spiega la parabola del seminatore. Non vi è accenno nel v. 10 che Gesù venga richiesto della ragione della sua predicazione in parabole; piuttosto il rimprovero del v. 13 — sul quale l'esegesi è a ragione concorde — indica che la domanda del v. 10 era originariamente rivolta al significato della parabola del seminatore. Il v. 11 s. rompe, quindi, il nesso tra il v. 10 e il v. 13 ss.

4. La formula introduttiva καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς (v. 11) conferma che il v. 11 s. è in realtà una interpolazione in un contesto più antico. Quella del v. 11 è, infatti, una formula di allineamento tipica di Marco (2, 27; 4,2.21.24; 6,10; 7,9; 8,21; 9,1)[9]. Si spiega così anche la singolare[10] e minuta indicazione dell'uditorio οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα: essa dev'essere sorta all'occasione dell'inserimento del v. 11 s., mediante la sovrapposizione di due distinte indicazioni degli uditori[11]. Ciò significa che il v. 11 è all'origine un *logion tramandato isolatamente,* aggiunto da Marco alla voce παραβολή (v. 10/11), e che, anzitutto, dev'essere interpretato senza rapporto con il contesto attuale[12].

9. Dalla formula di allineamento di Marco καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς si deve distinguere il semplice καὶ ἔλεγεν, che nel Vangelo di Marco ricorre soltanto in 4,9.26.30 e che potrebbe essere anteriore a Marco. Esso ha il suo corrispondente nell'introduzione abituale dei detti rabbinici *hu haja 'omer* (es. in *Pirqe 'Abhoth*).

10. Come analogia (sicuramente d'altro genere) si potrebbe citare solo *Mc.* 8,34.

11. Ch. Masson, *Les paraboles de Marc IV,* Neuchâtel-Paris 1945, p. 29 n. 1. οἱ δώδεκα è termine preferito di Marco; egli potrebbe aver aggiunto σὺν τοῖς δώδεκα in occasione dell'inserimento del v. 11.

12. Da quanto detto, si possono congetturare tre stadi della preistoria del materiale usato da *Mc.* 4,1 ss.: 1. Anzitutto, la tradizione unì insieme con καὶ ἔλεγεν (v. 9.26. 30) le tre parabole del seminatore, del seme che cresce da solo e del grano di senape. 2. Preannunciata da un cambiamento di situazione, v. 10, viene inserita una domanda e — come risposta — l'interpretazione della parabola del seminatore (v. 10.13-20); a questo secondo stadio della tradizione appartiene anche il v. 33, come indica ὁ λόγος usato in forma assoluta (p. 90 s.). 3. Con καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς (v. 11.21.24) Marco ha inserito col v. 11 s. alla voce παραβολή una seconda risposta alla domanda del v. 10 ed ha aggiunto oltre alla raccolta precedente due parabole (della lucerna, v. 21-23; della misura v. 24s., cfr. p.108). Inoltre egli ha rielaborato il contesto: πάλιν, ἤρξατο, συνάγεται (presente storico), καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, διδαχή (v. 1 s.) sono particolarità linguistiche di Marco, il quale ha allargato l'uditorio del v. 10 con l'inserzione del v. 11 s. (cfr. qui alla n. 11) ed insieme ha ripristinato il plurale τὰς παραβολάς (v.10; cfr. p. 14 n. 8). Anche il v. 34 deriva da lui, in quanto il χωρὶς δὲ παραβολῆς si riferisce al v. 11 b. I tre stadi della tradizione (Gesù - Chiesa primitiva - Marco) sono riconoscibili in tutto il Vangelo di Marco, ma in nessun luogo così chiaramente come nel cap. 4.

Constatiamo in seguito che *Mc.* 4,11-12 costituisce un logion *molto primitivo.* Esso è più antico di Marco [13] e deriva dalla tradizione palestinese. Tipicamente palestinese è il parallelismo antitetico (v. 11) [14], il superfluo pronome dimostrativo ἐκείνοις (v. 11 b) [15] e la forma velata con cui per tre volte viene descritta l'azione di Dio [16]. Ma innanzitutto va rilevato che *la libera citazione di Is. 6,9 s. in Mc. 4,12 si scosta notevolmente dal testo ebraico e dai LXX, mentre coincide con il Targum.*

1. Mentre il testo ebraico e i LXX riportano *Is.* 6,9 b alla seconda persona, e quindi come discorso immediato, *Mc.* 4,12 a (ἵνα βλέποντες βλέπωσιν, ecc.) e il *Targum* hanno la terza persona [17]; inoltre i participi βλέποντες e ἀκούοντες (*Mc.* 4,12 a) solo nel *Targum* hanno una loro corrispondenza in una analoga forma participiale (*ḥazan, šameʿin*).

2. Anche più sorprendente è la coincidenza rilevata da Manson, ma rintracciabile in forma ancor più estesa, tra *Mc.* 4,12 b e il *Targum Is.* 6,10. Il testo di Marco καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς si allontana qui completamente dal testo ebraico (*werapha' lo*) come dai LXX (καὶ ἰάσομαι αὐτούς) e da Simmaco (καὶ ἰαθῇ), mentre concorda con la Pešitta (*wenešt-ebheq leh*) e ancor più fortemente col Targum (*wejištebheq lehon*). Questa concordanza tra Marco e il Targum si estende fino ai particolari: a) invece del verbo «risanare» (*Is.* 6,10 ebr., LXX, Simmaco), Marco e il Targum hanno «perdonare» [18]; b) invece del singolare *lo* (*Is.* 6,10 ebr.) ambedue hanno il plurale [19]; entrambi perifrasano il nome di Dio mediante l'uso del passivo. *Mc.* 4,12 segue, quindi, nel citare *Is.* 6,9 s., la parafrasi abituale nell'uso sinagogale palestinese, così come ci viene atte-

13. Uno sguardo alle concordanze ci rivela che *Mc.* 4,11 s. è anteriore a Marco: μυστήριον, il δέδοται come perifrasi del nome di Dio, οἱ ἔξω, τὰ πάντα, ἐπιστρέφειν = convertirsi; tutto questo si trova in Mc. solo in 4,11 s. Si aggiunga che nel nostro passo la citazione di Isaia è limitata soltanto agli ἔξω, mentre lo stesso Mc. riferisce il detto anche ai discepoli, come mostra 8,14-21.

14. C. F. Burney, *The Poetry of Our Lord,* Oxford 1925, p. 20 s., 71 ss.

15. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*³, Göttingen 1960, p. 176, n. 1-3.

16. V. 11: δέδοται, γίνεται; v. 12: ἀφεθῇ.

17. T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*², Cambridge 1948 (=1935), p. 77 (citato in seguito: T. W. Manson, *Teaching*).

18. Il *Targum* fa derivare *rapha'* (*Is.* 6,10 con 'alef in fine=guarire) da *raphah* (con he in fine = perdonare). Così pure *Peš.* e *Mc.*

19. Ciò si verifica anche in precedenza: *Mc.* ἐπιστρέψωσιν, Tg. *withubhun* (*Is.* 6,10 ebr. al singolare).

stata dalla Pešitta e dal Targum scritto. Questa constatazione «creates a strong presumption in favour of the authenticity» del nostro logion [20] ed è di *fondamentale importanza per l'esegesi* di *Mc.* 4,11 s.

Nel v. 11 siamo davanti ad un'antitesi: ai discepoli di Gesù («a voi») vengono contrapposti gli ἔξω. «Ed egli diceva *loro: A voi Dio* [21] *ha elargito il mistero del regno di Dio*». Questo è, senz'altro, un grido di giubilo! Dio ha favorito i discepoli. Con il «segreto (aram. *raza*) *del regno*», in cui consiste il dono del Signore, non vanno intese delle conoscenze di qualsivoglia genere sull'imminente regno di Dio, bensì — come indica il singolare — *una* conoscenza: la consapevolezza del suo inizio presente [22]. Questa conoscenza è pura grazia di Dio. Con forte contrasto nel v. 11 b vengono opposti ai discepoli gli ἔξω: ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται. Dal punto di vista linguistico due cose vanno osservate. 1. Il parallelismo antitetico delle due proposizioni del v. 11 a e 11 b esige che μυστήριον e παραβολή si corrispondano. Questo però, non si verifica se παραβολή viene tradotta con «parabola», ma soltanto se qui παραβολή = ebr. *mašal* = aram. *mathla* riveste il significato corrente di «indovinello, enigma» [23]. Di qui si ricava un'esatta antitesi: a voi il mistero è svelato — «quelli di fuori» invece si trovano di fronte a degli enigmi! Una corrispondente antitesi si trova in *Io.* 16,25, dove con ordine inverso viene contrapposto παροιμίαις λαλεῖν/παρρησίᾳ ἀπαγγέλλειν = parlare con discorsi velati (e non: in

20. T. W. Manson, *Teaching*, p. 77.

21. Il mediale δέδοται è una circonlocuzione impersonale per evitare il nome di Dio.

22. A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* I², Tübingen 1899 (= 1910), p. 123 s. (citato in seguito: Jülicher 1); J. Schniewind in: *Das Neue Testament Deutsch* 1 a *Mc.* 4,11; G. Bornkamm in ThWb IV, p. 824 s.; M. Hermaniuk, *La parabole évangélique*, Bruges-Paris-Louvain 1947, p. 282.

23. Comprove: *mašal* in *Ez.* 17,2; *Abac.* 2,6; *Ps.* 49,5; 78,2; *Prov.* 1,6; *Ecclus* 47,17 come anche 39,2.3 e in *4 Esdr.* 4,3 è sinonimo di *ḥidha* (enigma, discorso difficilmente comprensibile); in *Hen. et.* l'etiopico *mesal* ha il significato di «discorso esoterico apocalittico» (37,5; 38,1; 45,1; 57,3; 58,1; 68,1; 69,29). Similmente *Num. r.* 14 a 7,89: «Dio parlò con Mosé faccia a faccia, con Bileam, invece, soltanto con *mešalim* (oracoli)»; *Tg.* 2 *Par.* 9,1 traduce l'ebr. *ḥidhoth* con *mithlawan deḥidhin.* Lo stesso vale per παραβολή: *Ecclus* 47,17 rende *ḥidha* con παραβολή, mentre parla in 47,15 di παραβολαὶ αἰνιγμάτων, 39,3 di αἰνίγματα παραβολῶν. In *Mc.* 7,17 παραβολή ha il significato di «discorso oscuro, indovinello», così come in *Barn.* 6,10; 17,2 e all'occasione in *Pastor Hermae* (cfr. O. Eissfeldt, *Der Maschal im Alten Testament*, Giessen 1913, p. 17-19; Jülicher 1, p. 40.204 s.) .Anche παροιμία in *Io.* 16,25.29 ha il senso di «discorso oscuro» (opposto in ambedue i passi a παρρησία).

parabole!!) / proclamare apertamente[24]. 2. Γίνεσθαι nel significato di «avvenire» col dativo della persona e il nominativo della cosa non è un'espressione idiomatica greca, ma un semitismo che riecheggia l'aramaico *h^a^wa l^e^*=«appartenere, capitare, avvenire, toccare a qualcuno»; un *b^e^* (ἐν *Mc.* 4,11) si trova ad es. in *Gen.* 15,1: «E la parola di Jahvé giunse ad Abramo in visione». *Mc.* 4,11 b si deve quindi tradurre: «*Per quelli invece che sono di fuori, tutto si presenta in discorsi enimmatici*»[25], vale a dire, a loro tutto rimane misterioso. La forma impersonale insinua che è Dio colui che agisce (cfr. ἐγένετο *Mc.* 2,27; *Io.* 1,17). Per comprendere la proposizione aperta con ἵνα di *Mc.* 4,12, è necessario leggere le parole successive a ἵνα tra virgolette, come una libera citazione di *Is.* 6,9 s. Lo ἵνα non parla quindi di una intenzione di Gesù, bensì di Dio; esso è quasi una abbreviazione di ἵνα πληρωθῇ e perciò da tradurre con «*affinché*»: «nelle decisioni della volontà divina, intenzione e risultato sono identici»[26]. Quindi: «*affinché essi* (*come sta scritto*) '*guardino, ma non vedano; ascoltino, ma non intendano*'». Infine, per quanto riguarda la proposizione con μήποτε *Mc.* 4,12 (in fine): μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς, c'è da notare che sia μήποτε sia il termine aramaico soggiacente *dil^e^ma* hanno un duplice significato. I due vocaboli possono infatti dire «affinché non» e «ché forse non»[27], mentre *dil^e^ma* può valere inoltre come «a meno che». Il μήποτε di *LXX Is.* 6,10 come traduzione dell'ebraico *pen,* va inteso sicuramente nel primo senso («affinché non»); diverso è, invece, il caso di *dil^e^ma* del *Targum Is.* 6,10 b. Comunque l'abbia potuto intendere il Targumista, l'esegesi rabbinica l'ha interpretato nel senso di «*a meno che*»; generalmente, essa considera la chiusa di *Is.* 6,10 come la promessa che Dio perdonerà al popolo, se questo si convertirà[28]. Questa interpretazione corrente di *Is.* 6,10 b,

24. J. A. T. Robinson, *The Parable of Jahn* 10,1-5, *Z N W* 46 (1955), p. 233 s.

25. Così pure Ch. Masson, *Les Paraboles de Marc* IV, Neuchâtel-Paris 1945, p. 28: «Per quelli, però, che stanno fuori, tutto si compie in avvenimenti velati».

26. Bauer, *Wört. N.T.*, col. 747. È anche possibile che l'aram. *d^e^*, soggiacente all' ἵνα, fosse inteso allo stesso modo che in *Tg. Is.* 6,9 come un pronome relativo: «Tutto resta enigmatico a quelli di fuori, i quali 'guardano, ma non vedono...'» (T. W. Manson, *Teaching*, p. 76 ss.). Il senso è identico.

27. Spesso nei LXX μήποτε ha ambedue i significati.

28. H. L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* 6 voll., München 1922-61 (citato in seguito: Bill.), riporta (I, p. 662 s.) quattro passi per la esegesi rabbinica di *Is.* 6,10; tutti concordano nel ritenere *Is.* 6,

come promessa di perdono, dev'essere presupposta anche per *Mc.* 4,12 b, poiché il testo di *Mc.* 4,12 (in fine), come abbiamo visto a pag. 16, segue fino nei particolari la versione targumica di *Is.* 6,10 b. Pertanto, il μήποτε di *Mc.* 4,12 è l'equivalente di un targumico *dilᵉma,* che qui dev'essere reso con «*a meno che*». Allora *Mc.* 4,11 s. va tradotto così: «*A voi Dio ha concesso il segreto del regno di Dio; a quelli che sono di fuori tutto è misterioso, affinché essi* (*come sta scritto*) '*guardino, ma non vedano; ascoltino, ma non intendano; a meno che si convertano e Dio*[29] *perdoni loro'*». Il logion, quindi, non parla delle parabole di Gesù — tale è la nostra conclusione — ma della sua predicazione in generale[30]. Il mistero della *basileia* presente viene svelato ai discepoli, mentre le parole di Gesù rimangono oscure agli estranei, perché essi non riconoscono la sua missione e non fanno penitenza. In tal modo si adempie su di loro la terribile profezia di *Is.* 6,9 s. Rimane tuttavia una speranza: «se faranno penitenza, Dio li perdonerà». L'ultimo sguardo è rivolto alla graziosa misericordia di Dio. Il logion, della cui arcaicità si è già parlato a pag. 16, a causa della marcata contrapposizione tra i discepoli e «quelli di fuori»[31], dovrebbe appartenere al più presto al periodo posteriore alla confessione di Pietro, al periodo della predicazione esoterica di Gesù. Esso descrive la sorte della predicazione evangelica, che è sempre duplice: offerta della grazia e, perciò, in pari tempo[32], proclamazione del giudizio, liberazione e scandalo, salvezza e perdizione, vita e morte[33]. Solo che Marco, sotto l'influsso del termine παραβολή, ch'egli a torto ha inteso come «parabola», ha inserito il nostro logion nel capitolo delle parabole[34]. Se pertanto *Mc.* 4,11 s non si riferisce affatto alle parabole di Gesù, dobbiamo concluderne che il passo non costituisce un canone particolare per l'interpretazione delle parabole e non giustifica, quindi, il tentativo di cercare in esse, mediante un'ese-

10 b non come una minaccia dell'induramento definitivo, ma come una promessa di perdono.

29. Il passivo ἀφεθῇ (come δέδοται *Mc.* 4,11) è ancora una circonlocuzione impersonale per evitare il nome di Dio.

30. Cfr. *Io.* 16,25 a, dove l'intera predicazione di Gesù viene designata come un parlare ἐν παροιμίαις (cfr. *Mc.* 4,11 b: ἐν παραβολαῖς).

31. La stessa contrapposizione sotto un'altra figura: *Mt.* 11,25 s. par.

32. *Is.* 6,9 s.

33. J. Schniewind in: *Das Neue Testament Deutsch* 1 a *Mc.* 4,12.

34. Originariamente a *Mc.* 4,10 doveva seguire il v. 13 (v. sopra, p. 17).

gesi allegorica, un senso misterioso celato a «quelli che sono fuori». Al contrario, *Mc.* 4,11 s. afferma che anche le parabole — come tutte le parole di Gesù — non annunciano particolari «misteri», bensì l'unico «mistero del regno di Dio», il mistero, cioè, del suo presente cominciamento nella parola e nell'opera di Gesù [35].

Come si sa, è stato per merito di A. Jülicher che ci si è liberati definitivamente dall'interpretazione allegorica. È cosa penosa leggere in *Geschichte der Auslegung der Gleichnisreden Jesu* [36] dello Jülicher a quali deformazioni e maltrattamenti furono sottoposte lungo i secoli le parabole da parte dell'esegesi allegorica. Su questo sfondo si può comprendere quale atmosfera di liberazione riuscì a creare l'opera dello Jülicher, quando ebbe a dimostrare inconfutabilmente in mille e mille casi che l'allegorizzazione non solo induceva in errore, ma che riusciva pure a ignorare totalmente le parabole di Gesù. Il rigore di questa tesi può anche sembrare eccessivo; infatti, la letteratura apocalittica impiega l'allegoria fin dal libro di Daniele, per presentare le rivelazioni in forma misteriosa e politicamente meno attaccabile, mentre la stessa letteratura rabbinica se ne serve, sia pure in misura più ristretta [37]. L'opera dello Jülicher tuttavia rimane senza dubbio fondamentale; alcune ricadute nell'allegorizzazione da parte di lavori recenti non possono che confermare questo giudizio.

Ma lo Jülicher ha compiuto soltanto una metà del lavoro: C. H. Dodd lo ha dimostrato meglio di tutti [38]. Nello sforzo di liberare le parabole dalla fantasia e dall'arbitrio della spiegazione allegorica di tutti i particolari, lo Jülicher si lascia trasportare ad un fatale errore. Secondo lui la migliore garanzia da tale arbitrio sta nel considerare le parabole come un brano della vita reale e cogliere da esse soltanto *una* idea ed anche que-

35. V. p. 18 e J. Horst in: ThWb v, p. 553, n. 102.

36. Jülicher I, p. 203-322.

37. I. Heinemann, *Altjüdische Allegoristik*, Breslau 1936; Bill. III, p. 388-399.

38. Dodd, p. 24 ss.

sta (qui sta l'errore) intesa nella sua forma più comune. L'applicazione più generica coglie nel segno! «Il racconto del ricco e del povero Lazzaro intendeva suscitare diletto verso una vita trascorsa nella sofferenza, timore nei riguardi di una vita di piacere» (*Lc.* 16,19-31)[39]. «L'uomo, anche il più ricco, si trova ad ogni istante nella più totale dipendenza dalla potenza e dalla grazia di Dio»: questo è l'insegnamento della parabola del ricco stolto (*Lc.* 12,16 ss.)[40]. «Saper sfruttare decisamente il presente, onde raggiungere un soddisfacente futuro»: ecco la morale della parabola dell'amministratore infedele (*Lc.* 16,1-8)[41]. Sprone ai discepoli «a un più fedele compimento dei loro doveri verso Dio»; questo voleva significare *Mt.* 24,45-51 nella sua forma primitiva[42]. «C'è ricompensa solo per delle prestazioni» è la *Grundidee* della parabola dei talenti (*Mt.* 25,14 ss.)[43]. È chiaro: le parabole annunciano un vero umanesimo religioso; nulla rimane del loro impeto escatologico. Insensibilmente Gesù diventa «l'apostolo del progresso» (II, pag. 483), un saggio che esponeva delle massime morali ed una teologia semplificata con delle immagini e dei racconti che s'imprimevano nella memoria. *Ma Gesù non era così!* No, lo Jülicher è rimasto a mezza strada. Egli ha ripulito le parabole dal denso strato di polvere depostovi dall'interpretazione allegorica, ma si è fermato a questo lavoro preliminare. Resta il problema principale: quello di tendere a riguadagnare il senso primigenio delle parabole. Come si può fare?

L'opera dello Jülicher fu così capitale che per lungo tempo non comparvero sulle parabole lavori specializzati di una certa importanza. Finalmente la storia delle forme (*Formgeschichte*) tentò di progredire in questo settore, ripartendo le parabole in

39. A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* II, Tübingen 1899 (=1910), p. 638 (citato in seguito: Jülicher II).

40. Jülicher II, p. 616.

41. II, p. 511.

42. II, p. 161.

43. II, p. 495.

categorie. Si è distinto tra metafora, paragone, similitudine, parabola, allegoria, racconto esemplificativo, ecc., con un lavoro alla fine infruttuoso, in quanto l'ebr. *mašal* (aram. *mathla*) include senza distinzione tutte queste categorie e numerose altre ancora. Esso infatti designa nel giudaismo postbiblico ogni sorta di discorso figurato, senza che si possa fissarne uno schema. Così abbiamo la parabola [44], il paragone [45], l'allegoria [46], la favola [47], il proverbio [48], il discorso apocalittico [49], il detto enimmatico [50], lo pseudonimo [51], il simbolo [52], la figura fittizia [53], l'esempio (modello)[54], il motivo[55], la giustificazione [56], la discolpa [57], l'obiezione [58], lo scherzo [59]. Analogamente, παραβολή ha nel N. T. il significato di parabola, di paragone (*Lc.* 5,36; *Mc.* 3,23) e di simbolo (*Hebr.* 9,9; 11,19; cfr. *Mc.* 13,28). *Lc.* 4,23 si deve tradurre con motto, modo di dire; 6,39 con proverbio; *Mc.* 7,17 con indovinello [60] e *Lc.* 14,7 precisamente con regola. Similmente παροιμία ondeggia tra similitudine (*Io.* 10, 6), proverbio (2 *Petr.* 2,22), discorso enimmatico (*Io.* 16,25. 29). (In questo lavoro il termine «parabola» viene inteso, lo affermiamo espressamente, nel senso ampio di *mašal/mathla*). Voler comprimere le parabole nelle categorie della retorica greca significherebbe imporre loro una legge estranea [61]. In realtà non si è ancora molto camminato per questa via. Quelle im-

44. Innumerevoli esempi.
45. *b. Pes.* 49 a.
46. *Mekh. Ex.* 21,19 par. cfr. Bill. III, p. 391.
47. 4 *Esdr.* 4,13 (arm.); *b. Ber.* 61 b; *b. Sukka* 28 a; *b. Sanh.* 38 b.
48. *Midhr. Lam.* proemio, 24; cfr. W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur* II, Leipzig 1905, p. 121.
49. V. sopra, p. 17, n. 23.
50. Ivi.
51. *Nidda* 2,5.
52. *b. Sanh.* 92 b.
53. *b. B.B.* 15 a; *b. 'Er.* 63 a.
54. *Ex. r.* 40 a 31,1 s.
55. *b. Keth.* 22 a b.
56. *j. Joma* 3,41 d.
57. *j. Keth.* 2,26 c.
58. *Git.* 9,9; *b. Git.* 88 b. 89 a b.
59. *b. Pes.* 114 a.
60. V. p. 17, n. 23.
61. J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*², Berlin 1909, p. 29.

portanti intuizioni di fondo, di cui andiamo debitori alla Formgeschichte (storia delle forme), non hanno ancora avuto fruttuose ripercussioni nel campo dello studio delle parabole [62].

È soltanto con A. T. Cadoux che affiora, mi sembra, un punto di vista veramente nuovo e progressivo [63]. Le parabole devono essere collocate nella situazione della vita di Gesù! Purtroppo è contestabile il modo con cui il Cadoux cerca di sviluppare nel suo libro questa giusta intuizione cosicché il valore della sua opera resta circoscritto a buone, ma isolate osservazioni. B. T. D. Smith procede più accortamente per questa strada [64]. Egli riesce in molti punti ad illustrare il retroscena storico delle parabole; tanto più deplorevole, quindi, ch'egli si sia limitato quasi esclusivamente all'aspetto figurativo delle parabole, trascurando l'esposizione teologica. Invece il libro di C. H. Dodd rappresenta uno sfondamento nella direzione indicata dal Cadoux [65]. In quest'opera straordinariamente importante si cerca realmente, e per la prima volta con successo, di collocare le parabole nella situazione della vita di Gesù, aprendo così una nuova epoca dell'interpretazione delle parabole. Il Dodd si limita, però, alle parabole del Regno, di modo che la unilateralità del suo concetto di basileia (egli sottolinea che il Regno si è già manifestato definitivamente nell'opera di Gesù) porta ad una riduzione dell'escatologia, così da farne risentire la sua stessa, sia pur magistrale, esegesi.

Qui si tratta, in fondo, di una intuizione semplicissima ed insieme ricca di conseguenze. Le parabole di Gesù non sono — almeno primariamente — delle opere letterarie e nemmeno intendono inculcare delle massime generiche («no one would cru-

62. Per l'analisi delle parabole secondo la storia delle forme v. sotto, p. 27 ss., in particolare 106 ss.

63. *The Parables of Jesus. Their Art and Use,* New York 1931.

64. *The Parables of the Synoptic Gospels,* Cambridge 1937 (citato in seguito: B.T.D. Smith).

65. *The Parables of the Kingdom,* London 1935; Revised Edition, London 1936. È stata utilizzata la ristampa del 1938.

cify a teacher who told pleasant stories to enforce prudential morality») [66], bensì ognuna di esse è stata pronunciata in una concreta situazione della vita di Gesù, in una circostanza irripetibile e spesso imprevedibile. Di più, qui, come vedremo, si tratta prevalentemente di situazioni di lotta, di giustificazione, di difesa e di attacco, persino di sfida: le parabole non sono esclusivamente delle armi di contesa; lo sono però in gran parte. Ognuna di esse esige una risposta immediata.

Ed ecco allora chiarito il nostro compito. Gesù ha parlato ad uomini fatti di carne e di sangue, in un tempo e per quel tempo. Ciascuna delle sue parabole è nata da un momento storico della sua vita. Cercare di ricostruirlo, questo è il nostro compito [67]. Cosa voleva dire Gesù in questa o in quell'altra ora precisa? Quale influsso ebbe la sua parola sugli ascoltatori? *Queste* sono le domande da porsi, se vogliamo — per quanto possibile — risalire al significato originario delle parabole di Gesù, alla *ipsissima vox Iesu.*

66. C. W. F. Smith, *The Jesus of the Parables,* Philadelphia 1948, p. 17.

67. Possiamo comprendere il problema posto dalla collezione di parabole di *Mt.* 13 (se immaginiamo un noto oratore del nostro tempo di cui ci fosse stata tramandata soltanto una raccolta di racconti esemplificativi (F. C. Grant, *A New Book on the Parables,* in: Anglican Theological Review 30 (1948), p. 119). Questa raccolta acquisterebbe il suo vero valore per noi, solo se sapessimo quali pensieri il predicatore voleva illustrare mediante i vari esempi. Analogamente, noi comprenderemo rettamente le singole parabole della collezione di *Mt.* 13, quando ci saremo fatti un'idea della situazione concreta in cui Gesù ha parlato.

DALLA CHIESA PRIMITIVA A GESÙ

Le parabole di Gesù, così come ci sono state tramandate, hanno una *duplice collocazione storica*[1]. 1. La collocazione storica originaria delle parabole, come di ogni altro detto di Gesù, si fonda su una situazione ogni volta unica nel quadro dell'attività del Maestro. Molte parabole sono narrate in forma tanto aderente alla realtà, da dover ammettere che Gesù si riferisca a degli avvenimenti concreti[2]. 2. In seguito, prima che fossero fissate nello scritto, le parabole hanno «vissuto» nella Chiesa primitiva, la quale nell'azione missionaria, nelle assemblee comunitarie, nella catechesi annunciava, predicava, insegnava le parole di Gesù. Essa raggruppò i detti di Gesù secondo punti di vista pratici, diede loro una inquadratura, all'occasione li rielaborò, qui ampliando, là allegorizzando — e tutto questo partendo dalla *sua* situazione: la situazione che intercorre tra la croce e la parusia. Nello studio delle parabole è, quindi, molto importante tener presente la diversità tra la situazione della vita di Gesù e quella della Chiesa primitiva. Molti detti di Gesù, come pure molte parabole, devono essere enucleati dall'ambiente vitale e culturale della Chiesa primitiva e reinseriti possibilmente nella situazione originaria della vita di Gesù[3], se vogliamo ascoltare il suono schietto delle sue parole e rivivere

1. Dodd, p. 111.

2. L'amministratore infedele (*Lc.* 16,1 ss.; cfr. p. 216), la zizzania in mezzo al grano (*Mt.* 13,24 ss., cfr. p. 265), il ladro notturno (*Mt.* 24,43 s.; cfr. p. 55), forse anche il ricco stolto (*Lc.* 12,16 ss.) e il buon Samaritano (*Lc.* 10,30 ss.); cfr. M. Meinertz, *Die Gleichnisse Jesu*[4], Münster, 1948, p. 64.

3. Dodd, p. 111.

l'impeto, la lotta e l'autorità di quell'ora. Ed è nel compiere questo tentativo di riscoprire la posizione storica originaria delle parabole che noi ci incontriamo con delle precise leggi di trasformazione.

Ci è di grande aiuto in questa ricerca il Vangelo di Tommaso [4], che riporta, con tradizione autonoma [5], 11 parabole sinottiche, e cioè:

Logion	9	il seminatore (testo a p. 31);
»	20	il grano di senape (testo a p. 174);
»	21b e 103	lo scassinatore (testo a p. 103 e 112);
»	57	la zizzania in mezzo al grano (testo a p. 265);
»	63	il ricco stolto (testo a p. 196, n. 27);
»	64	la gran cena (testo a p. 209);
»	65	i cattivi vignaioli (testo a p. 82 ss.);
»	76	la perla (testo a p. 236);
»	96	il lievito (testo a p. 174);
»	107	la pecorella smarrita (testo a p. 158 s.);
»	109	il tesoro nel campo (testo a p. 35) [6].

	nei Sinottici	nel Vang. di Tommaso
Marco	6	3
Soggetto comune a Mt.-Lc.	8	4
Soggetto proprio a Mt.	10	3
Soggetto proprio a Lc.	15	1

4. Numerazione dei logia secondo: *Evangelium nach Thomas, Koptischer Text herausgegeben und übersetzt von A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till und Yassah 'Abd al Masīh,* Leiden 1959.

5. Bibliografia sulle parabole del Vangelo di Tommaso: L. Cerfaux - G. Garitte, *Les paraboles du Royaume dans l'«Evangile de Thomas»*, in: Le Muséon 70 (9157), p. 307-327; A. J. B. Higgins, *Non-Gnostic Sayings in the Gospel of Thomas,* in: Novum Testamentum 4 (1960), p. 292-306; C. - H. Hunzinger, *Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomas-Evangelium,* in: Judentum, Urchristentum, Kirche (B.Z.N.W. 26), Berlin 1960, p. 209-220; H. Montefiore, *A Comparison of the Parables of the Gospel According to Thomas and of the Synoptic Gospels,* in: N.T.S. 7 (1960/61), p. 220-248.

6. Il Vangelo di Tommaso contiene inoltre altre quattro parabole che non si riscontrano nel N.T.: logion 8, il grande pesce (testo a p. 238); logion 21 a, i fanciulli nel campo; logion 97, la donna sbadata; logion 98, l'attentatore (testo a p. 233).

1. *La traduzione delle parabole in greco*

Gesù ha parlato in galileo-aramaico[7]. La traduzione delle sue parole in greco, subentrate ben presto, portò inevitabilmente con sé in innumerevoli casi uno slittamento di significato, talvolta più marcato, generalmente poco rilevante. La riconversione delle parabole nella lingua materna di Gesù è pertanto un mezzo fondamentalmente importante, forse il più importante, per il ricupero del loro significato primordiale[8]. Spero che i numerosi esempi riportati nel seguito del mio lavoro potranno dimostrarlo meglio di ogni considerazione teorica.

Ogni competente sa che queste ritraduzioni non possono essere altro che dei tentativi. Non si disconosca, tuttavia, che questi tentativi poggiano su solide basi. Specialmente le numerose varianti di traduzione, che si trovano nella trasmissione dei Vangeli, offrono sicuri rimandi ai termini aramaici soggiacenti. Purtroppo questo metodo d'indagine è ancor poco riconosciuto nel suo valore e ancor meno utilizzato in forma sistematica. Quale esempio di come due redazioni greche fortemente discordanti tra loro si riconducano ad un'unica tradizione aramaica, basti la παραβολή dei posti al banchetto. Le varianti di traduzione sono date in caratteri spaziati.

	Lc. 14,8-10	*Mt.* 20,28 D it sy[c]
1	Ὅταν κληθῇς[c] ὑπό τινος εἰς γάμους[a]	Εἰσερχόμενοι δὲ καὶ παρακληθέντες[c] δειπνῆσαι[a]
	μὴ κατακλιθῇς[c] εἰς τὴν πρωτοκλισίαν,	μὴ ἀνακλίνεσθε[c] εἰς τοὺς ἐξέχοντας τόπους,
5	μήποτε ἐντιμότερός σου ᾖ κεκλημένος ὑπ' αὐτοῦ,	μήποτε ἐνδοξότερός σου ἐπέλθῃ
	καὶ ἐλθὼν[c] ὁ σὲ καὶ αὐτὸν καλέσας ἐρεῖ σοι·	καὶ προσελθὼν[c] ὁ δειπνοκλήτωρ εἴπῃ σοι·
	δὸς τούτῳ τόπον,	ἔτι κάτω χώρει,

7. Ciò è stato confermato innanzitutto dai lavori di G. Dalman. Recentemente H. Birkeland, *The Language of Jesus,* Oslo 1954, ha ritenuto che Gesù parlasse ebraico, poiché questa sarebbe stata la lingua delle classi inferiori del popolo giudeo; solo le persone colte avrebbero parlato aramaico. Ma con ciò si capovolge la realtà dei fatti.

8. I migliori lavori li dobbiamo a Dalman, Wellhausen, Burney, Joüon, Torrey, Odeberg e più recentemente a Black.

10	καὶ τότε ἄρξῃ μετὰ αἰσχύνης τὸν ἔσχατον τόπον κατέχειν.	καὶ καταισχυνθήσῃ.
	Ἀλλ᾿ὅταν κληθῇς, πορευθεὶς ἀνάπεσε εἰς τὸν ἔσχατον τόπον,	Ἐὰν δὲ ἀναπέσῃς εἰς τὸν ἥττονα τόπον καὶ ἐπέλθῃ σου ἥττων,
15	ἵνα ὅταν ἔλθῃ ὁ κεκληκώς σε ἐρεῖ σοι· φίλε, προσανάβηθι [c)] ἀνώτερον· τότε ἔσται σοι δόξα [b)] ἐνώπιον πάντων τῶν συνανακειμένων σοι.	ἐρεῖ σοι ὁ δειπνοκλήτωρ· σύναγε [c)] ἔτι ἄνω, καὶ ἔσται σοι τοῦτο χρή- σιμον [b)].

Si osservi: a) l'aram. *mištutha* ha doppio significato: 1. banchetto, 2. nozze. La variante γάμοι/δειπνῆσαι (riga 1) risale quindi a *mištutha,* che qui ha il senso di banchetto. b) La strana variante δόξα/χρήσιμον (riga 18) è spiegata dall'ambiguità dell'aram. *šibḥḥa,* che può significare 1. lode, premio, onore; 2. utile, vantaggio. Il senso di questo passo è: onorato. c) Sorprendono i numerosi verbi composti tra loro divergenti (riga 1 καλεῖν / παρακαλεῖν, r. 3 κατακλίνεσθαι / ἀνακλίνεσθαι, r. 7 ἔρχεσθαι/προσέρχεσθαι, r. 17 προσαναβαίνειν/συνάγειν). Essi si spiegano per il fatto che l'aramaico non conosce i composti; in ciascun caso nell'aramaico corrisponde sempre un verbo semplice. d) Se si accetta l'osservazione di M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*[2], Oxford 1954, p. 129-133, secondo cui la nostra pericope presenta nella ritraduzione in aramaico, numerose allitterazioni e paronomasie, se poi si considera e) che sono accessibili per un lavoro di controllo le versioni dei Vangeli in siro e in cristiano-palestinese (nelle quali certamente occorre badare alla diversità dei dialetti), allora si rimane impressionati dell'alto grado di verosimiglianza, secondo cui le varianti di traduzione si possono ricondurre al testo originale.

2. *Cambiamento di immagini*

Era inevitabile che nella versione greca non soltanto i vocaboli, ma all'occasione anche il *patrimonio delle immagini* venisse «tradotto» secondo l'ambiente ellenistico. Troviamo, così, nelle parabole di Luca delle espressioni che presuppongono l'ar-

chitettura ellenistica [9], il procedimento penale romano [10], l'orticoltura [11] e l'agricoltura [12] extra-palestinesi. *Lc.* 7,32 (ἐκλαύσατε) avrebbe evitato intenzionalmente la menzione del battere il petto (*par. Mt.* 11,17 ἐκόψατε), caratteristica delle appassionate lamentazioni funebri palestinesi. In Marco, invece della tripartizione palestinese (*Lc.* 12,38)[13], si trova la divisione della notte in quattro veglie (*Mc.* 12,35; cfr. 6,48), risalente al servizio militare romano (cfr. *Act.* 12,4) — e questo è uno dei molti indizi sulla composizione del secondo Vangelo. In simili casi noi daremo la preferenza a quella redazione che ci offre un corredo d'immagini palestinesi.

Bisogna, però, procedere con prudenza. Vedremo, ad es., che Gesù, spesso e intenzionalmente, usa, come illustrazione, forme di esecuzione penale giudicate dai Giudei particolarmente crudeli [14]. Un bagaglio d'immagini non palestinese non è, dunque, un indice sempre valido di rielaborazione o di interpolazione. Noi potremo giudicare in forma alquanto più sicura solo in quei casi in cui la tradizione è divisa.

3. *Abbellimenti*

Nella parabola dei servitori ai quali furono affidati dei denari, secondo Matteo il primo dei tre servi riceve cinque talenti, il secondo due e il terzo un solo talento, cioè 50.000, 20.000 e

9. *Lc.* 6,47 s.; 11,33: case con stanze sotterranee (non abituali in Palestina); 8,16; 11, 33: casa con vestibolo in cui arde una lampada per illuminare chi entra.

10. *Lc.* 12,58: πράκτωρ = carceriere (diversamente in *Mt.* 5,25: ὑπηρέτης = servo della sinagoga).

11. *Lc.* 13,19: secondo Luca il seme di senape viene seminato εἰς κῆπον; anche Teofrasto, *Historia Plantarum VII, 1,1 s.,* considera la senape tra gli erbaggi dell'orto. Invece in Palestina la coltivazione della senape nei terreni orticoli era proibita (*Kil.* 3,2; *Tos. Kil.* 2,8; cfr. Bill. 1, p. 669). *Lc.* 14,35: l'impiego del sale come fertilizzante non è attestato per la Palestina.

12. *Lc.* 6,48: il fiume che straripa (diversamente in *Mt.* 7,25: un nubifragio).

13. *Iud.* 7,19; *Iub.* 49,10.12.

14. p. 214.251.

10.000 denari (*Mt.* 25,15)[15], mentre secondo Luca ognuno dei dieci servi riceve solo 100 denari (*Lc.* 19,13). Il seguito del racconto in Luca (*Lc.* 19,16-21, in particolare l'articolo davanti a ἕτερος 19,20) indica che la terna dei servi (in Matteo) rappresenta il dato originale, allo stesso modo che la cifra più bassa (in Luca) nella descrizione del denaro affidato è sicuramente originale, poiché la somma è designata presso i due evangelisti come «un importo del tutto insignificante» (*Mt.* 25,21. 23: ὀλίγα, *par. Lc.* 19, 17: ἐλάχιστον), mentre 10.000 - 50.000 denari sono fuori di posto. Il *compiacimento* del narratore orientale *per i grandi numeri* l'ha indotto ad abbellimenti e in entrambe le redazioni della parabola[16]. Questa tendenza all'enfasi entra in gioco anche nelle amplificazioni secondarie subìte dalla parabola della gran cena in Matteo. Mentre in *Lc.* (14,16) e nel Vangelo di Tommaso (64) l'ospite è un privato, in *Mt.* (22,2) è un re, il che si attaglia difficilmente al resto del racconto (v. p. 210). A maggior ragione, metteremo, quindi, quel «re» sul conto della tradizione, quando anche nella letteratura rabbinica troveremo quel procedimento schiettamente orientale che trasforma le parabole del vivere quotidiano in parabole regali (v. p. 121 n. 54; 164)[17]. Nella redazione della stessa parabola nel Vangelo di Tommaso notiamo che alla fine le scuse degli invitati sono presentate in forma più variata e che l'ambientazione campagnola è stata mutata in quella cittadina[18]. Un esempio di abbellimento è offerto ancora dal Van-

15. v. sotto p. 248 n. 77.

16. Anche numeri senza rilevanza vengono accresciuti: nel Vangelo di Tommaso gli invitati scortesi nella parabola della grande cena diventano quattro (64); la buona terra nella parabola del seminatore rende il sessanta e il centoventi per uno (9).

17. Nella parabola del servo spietato (*Mt.* 18,23-35) il titolo di βασιλεύς s'incontra solo nell'introduzione (v. 23), mentre in seguito si parla appena di un «signore» e dei suoi servi. Si potrebbe dedurre che il titolo di re dipenda indirettamente dall'identificazione del «signore» (fatta nel v. 35) con il Padre celeste. Questa conclusione non è, però, completamente sicura, in quanto il contenuto del racconto si adatta soltanto a un re (v. p. 248).

18. V. testo sotto a p. 209.

gelo di Tommaso nella redazione della parabola del seminatore (9): «Gesù disse: Ecco, il seminatore uscì. Riempì il suo pugno e gettò (il seme). Alcuni (semi) caddero sulla via; allora vennero gli uccelli e li raccolsero. Altri caddero sulle pietre e non sprofondarono le loro radici nel terreno e non innalzarono le loro spighe verso il cielo. Ed altri caddero sulle spine, le quali soffocarono il seme e il verme le corrose. Ed altre caddero sulla buona terra ed essa elevò il buon frutto verso il cielo. Essa diede il sessanta per misura e il centoventi per misura». Qui si oltrepassano i Sinottici: l'antitesi («essi non sprofondarono le loro radici nel terreno e non innalzarono le loro spighe verso il cielo»), l'accenno al verme e il numero aumentato a 120. Talvolta questi abbellimenti sono abbastanza banali; ecco come suona il detto del servire a due padroni (*Mt.* 6,24; *Lc.* 16,13) nel Vangelo di Tommaso (47a): «È impossibile che un uomo monti (insieme) due cavalli o che tenda (contemporaneamente) due archi; ed è impossibile che un servo sottostia a due padroni...».

Tra i casi di abbellimento dobbiamo annoverare anche l'impiego di procedimenti stilistici che intendono *vivificare il racconto*. Basti citare come esempio l'inserimento delle due parole λέγουσιν αὐτῷ in *Mt.*21,41, che mancano in Marco (12,9) e in Luca (20,16). In tal modo si ha come risultato che gli ascoltatori di Gesù, senza accorgersene, condannano da se stessi: tratto questo ben noto sia nell'A.T. (parabola del profeta Nathan 2 *Sam.* 12,5s.; parabola della donna di Theqoa 2 *Sam.*14,8ss.; parabola del discepolo del profeta 1 *Reg.* 20,40), come pure nelle parabole di Gesù (*Mt.* 21,31; *Lc.* 7,43)[19].

Spostamenti di significato possono dipendere anche da abbellimenti affatto *insignificanti*. Nell'introduzione della similitudine del fico, si dice in Luca (21,29) che si deve osservare il fico «e tutte le piante», mentre in Marco (13,28) e in Matteo (24,32) quest'aggiunta manca, come è giustissimo. Luca invece distoglie l'attenzione dalla singolarità dell'albe-

19. M. Meinertz (v. sopra p. 25 n. 2), p. 38.

ro di fico il quale, completamente spoglio durante l'inverno (v. p. 143), rappresenta un simbolo particolarmente appropriato per il mistero della morte e della vita. Anche *Lc.* 5,36 confrontato con *Mc.* 2,21 ci presenta uno spostamento di significato in seguito ad abbellimento. In entrambi i casi si parla di rattoppare un vestito vecchio, ma lo sviluppo dell'immagine è diverso. Marco dice: «Nessuno cuce una toppa di panno nuovo sopra un vestito vecchio; altrimenti la toppa che è nuova, porta via un po' del vestito vecchio; e lo strappo si fa più grande»: l'accento è messo sul peggioramento dello strappo, ottenuto con quella malaccorta riparazione. Luca dice: «Nessuno taglia una pezza da un vestito nuovo, per metterla sopra un vestito vecchio; altrimenti e rovina il nuovo, e al vecchio non si addice la pezza tolta dal nuovo». Certamente qui l'immagine si fa più plastica mediante l'aggiunta del tratto grottesco di un vestito nuovo rovinato, ma viene a mancare l'effetto finale della battuta, secondo cui lo strappo diventa più grande, proprio a causa della riparazione.

Pertanto una grande cautela è richiesta nella nostra indagine. Una delle caratteristiche della predicazione di Gesù è, sì, quella di presentare delle parabole tolte dalla vita, ma anche quella di arricchirle con notazioni insolite, tali da suscitare l'attenzione degli uditori per il particolare accento che di solito è posto su di esse [20]. Non capita ogni giorno che tutti gli invitati rifiutino bruscamente un invito [21] e che il padron di casa (oppure il re) faccia venire dalla strada alla sua tavola i primi che capitano (*Mt.* 22,9; *Lc.* 14,21-23); che le fanciulle in attesa dello sposo s'addormentino tutte insieme (*Mt.* 25,5) e che lo sposo rifiuti l'ingresso al banchetto di nozze alle ritardatarie (*Mt.* 25,12; cfr. *Lc.* 13,25); che un invitato si presenti al festino nuziale del figlio del re con un abito sporco (*Mt.* 22,11 ss.); che un chicco di frumento dia un frutto centuplicato (*Mc.* 4,8; cfr. *Gen.* 26,12 [22]. Simili drastiche esagerazioni rientrano anche

20. A questi particolari si è rivolto specialmente I. K. Madsen, *Die Parabeln der Evangelien und die heutige Psychologie,* Kopenhagen 1936; gli fa seguito M. Brower, *De Gelijkenissen,* Leiden 1946, p. 71-79.

21. v. p. 212.

22 v. p. 179, n. 17.

attualmente nello stile della narrativa orientale [23] e la loro stessa frequenza nelle parabole mostra che Gesù vi ha aderito con piena coscienza. Esse indicano, mediante la loro capacità di meravigliare, in quale direzione si deve ricercarne il senso. Questo appare in forma lampante nella parabola del servo infedele. La somma fantastica di diecimila talenti (= cento milioni di denari) [24] di cui il «servo» [25] è debitore (*Mt.* 18,23 s.) ci si rivela in tutta la sua enormità, quando pensiamo che nel 4 a. C. la Galilea e la Perea sborsavano annualmente come imposte duecento talenti (Flav. Ios., *ant.* 17,318), vale a dire la cinquantesima parte di quella somma! Ma quella somma gigantesca è stata presentata proprio con l'intenzione di convincere l'ascoltatore — mediante «shock tactics» [26] — che l'uomo non può affatto saldare il suo debito con Dio; pertanto emerge nettamente il contrasto con il piccolo debito (cento denari) del compagno. In conclusione: non è assolutamente lecito contestare in blocco l'autenticità dei tratti inusitati delle parabole; ché anzi questa insistenza nei particolari può essere del tutto originaria. È però vero che in molti casi — come mostra il confronto delle tradizioni parallele — le parabole sono state abbellite e che talvolta il testo originale ci è offerto dalla redazione più semplice.

4. *Influsso dell'Antico Testamento e delle narrazioni popolari*

In certi passi delle parabole ci si riferisce ad alcuni detti della Scrittura (*Mc.* 4,29.32; 12,1.9a.10s. e par.; *Mt.* 25,31.46; cfr. *Lc.* 13,27.29). Il numero delle citazioni, già talmente esiguo da sorprendere, si riduce ancor di più, se notiamo che, delle

23. Cfr. anche M. Meinertz, *Die Gleichnisse Jesu*[4], Münster 1948, p. 46 n. 6: «Si potrebbe anche accennare al fatto che il concetto di verosimiglianza — prescindendo completamente dagli avvenimenti miracolosi — nei racconti orientali non è tenuto in troppa stima e che cionondimeno gli ascoltatori non se ne scandalizzano».

24. v. p. 248 n. 77.

25. ivi.

26. J.J.Vincent, *The Parables of Jesus as Self-Revelation*, in: *Studia Evangelica* (*Texte und Untersuchungen* 73), Berlin 1959, p. 80.

ultime quattro citazioni tolte da Matteo e Luca, almeno tre sono di carattere secondario [27]. Inoltre devono essere riesaminati anche gli altri cinque passi, in vista delle circostanze divergenti nel Vangelo di Tommaso. Qui manca infatti nella parabola dei vignaiuoli (65) come in *Lc.* 20,9 la diffusa descrizione dello stato della vigna, deriva da *Is.* 5,1 s. (*Mc.* 12,1 par.; *Mt.* 21, 33), come pure la domanda finale collegata con *Is.* 5,5 (*Mc.* 12, 9 par.), mentre l'unita citazione dal Salmo 118,22 s. appare come un detto indipendente nel logion 66. Siccome il Vangelo di Tommaso, come mostra il logion 66, non rifiuta per principio le citazioni bibliche, e poiché i passi di *Is.* 5,1 s. 5; *Ps.* 118,22 s. nei Sinottici vengono riportati nel testo greco e non in quello ebraico [28], si dovrebbe dedurne che questi riferimenti non appartengono al patrimonio originario della tradizione. La conclusione della parabola del grano di senape suona così nel Vangelo di Tommaso (20): «... e fa spuntare un grande germoglio che diventa rifugio per gli uccelli del cielo». Probabilmente questa è una libera allusione a *Dan.* 4,9.18; *Ezech.* 17,23; 31,6. In Marco (4,32) il riferimento a *Ezech.* 17,23 e *Dan.* 4,9. 18 Th è più evidente, mentre in Matteo (13,32) e Luca (13,19) esso è diventato alla fine una citazione libera di *Dan.* 4,18 Th. Ancora da *Dan.* 4,17 deriva l'indicazione dell'arbusto della senape come un albero, il che è contrario alla realtà; questa indicazione si trova soltanto in Matteo e Luca, mentre manca in Marco e nel Vangelo di Tommaso. In quest'ultimo (96) manca alla fine delle parabola del lievito l'accenno alla quantità gigantesca di 3 *se'a* di farina (*Mt.* 13,33; *Lc.* 13,21; v. p. 175), risalente forse a *Gen.* 18,6 T.M. Noi vediamo, quindi, che regna la tendenza di esplicitare i riferimenti alla Scrittura, oppure di aggiungerne dei nuovi. Con ciò non si vuol escludere che Gesù, all'occasione, in qualche parabola si sia richiamato alla

27. *Lc.* 13,27.29 sono originariamente dei logia, non elementi di una parabola, v. p. 112. Il riferimento scritturale in *Mt.* 25,31 è redazionale (v. p. 244); questo potrebbe essere il caso anche per 25,46 (v. p. 99 n. 186).

28. v. p. 82,85.

Scrittura. E questo dovette verificarsi molto probabilmente almeno in due casi: al termine della parabola del grano di senape (v. sopra) e alla chiusa della parabola del seme che cresce da solo (*Mt.* 4,29, cit. *Ioel* 4,13 secondo il testo ebraico).

Parallelamente a simili riferimenti alla Scrittura, si sono talvolta introdotti nelle parabole dei *motivi di narrazioni popolari*. Ripetutamente noi constateremo che Gesù stesso aveva già accolto questi motivi, che rimangono, però, di carattere secondario.

La redazione di Tommaso, della *parabola del tesoro nel campo* (109) è completamente inselvatichita. Essa racconta di un tale che, comperato un campo, in seguito vi trova per caso un tesoro che lo rende ricco. Questo non ha niente a che vedere con la redazione (sicuramente originaria) di Matteo. Per contro, la nuova redazione corrisponde esattamente ad un racconto rabbinico [29].

VANGELO DI TOMMASO 109

«Il Regno dei cieli è simile ad un uomo che in un campo ha un tesoro nascosto, di cui non sa nulla. Alla sua morte, egli lo lasciò al figlio suo.
(Anche) il figlio non (ne) sapeva nulla: prese quel campo e lo vendé.
E il compratore andò ad ararlo e trovò il tesoro.
Egli cominciò a prestare denaro ad interesse a quegli che voleva».

MIDR. CANT. A 4,12

«Le cose stanno con questo (= con il passo di Cant. 4,12), come con un uomo che ebbe in eredità un sito pieno di immondizie.
L'erede era pigro e lo vendette per una cifra ridicolmente bassa.
Il compratore lo sterrò con grande zelo e vi trovò un tesoro.
Con questo egli fece costruire un grande palazzo e passeggiava nel bazar con un seguito di schiavi ch'egli aveva comperato con quel tesoro.
Quando il venditore vide ciò, (per la rabbia) avrebbe desiderato strozzarsi».

Mentre in Matteo la parabola del tesoro nel campo descrive la grande gioia che s'impadronisce dell'uomo (v. p. 237), nel Vangelo di Tommaso, dietro influsso del racconto rabbinico,

29. Il fatto è stato constatato per primo da L. Cerfaux, *Les paraboles du Royaume dans l'«Evangile de Thomas»*, in: *Le Muséon* 70 (1957), p. 314.

l'accento è totalmente spostato sul dispetto provato per un'occasione irrimediabilmente perduta.

Il secondo caso in cui un tema narrativo popolare s'infiltra accessoriamente in una parabola, si registra in Matteo. Egli ha inserito nella parabola della gran cena la descrizione di una spedizione punitiva: il re, indignato per i maltrattamenti e l'uccisione dei suoi servi, invia la sua guardia del corpo [30] con l'ordine di togliere di mezzo gli assassini e mettere a fuoco la loro città (*Mt.* 22,7). Questo episodio, che turba il contesto e che manca in Luca e nel Vangelo di Tommaso, utilizza un 'topos' [31] derivato dall'antico Oriente e ben noto al giudaismo posteriore; *Mt.* 22,7 se ne serve per alludere alla distruzione di Gerusalemme.

5. *Il cambiamento dell'uditorio*

Come esempio del fatto frequente del cambiamento di uditorio prendiamo la *parabola dei lavoratori nella vigna, Mt.* 20, 1-16. Presentiamo, innanzitutto, le più importanti interpretazioni che la parabola ha conosciuto, procedendo in senso inverso nel tempo.

a) La Chiesa cattolica (nel rito romano e, dietro ad essa, anche la liturgia luterana) predica questo Vangelo nella domenica di Settuagesima [32], all'inizio del digiuno del clero [33], vale a dire all'inizio del tempo di penitenza che precede la Passione. Accanto ad esso, viene presentata, come epistola, *1 Cor.* 9,24-27, cioè l'invito a correre nello stadio. Che cosa predica la

30. v. p. 79 n. 79.

31. K. H. Rengstorf, *Die Stadt der Mörder* (*Mt.* 22,7), in: *Judentum, Urchristentum, Kirche* (B.Z.N.W. 26), Berlin 1960, p. 106-129 ha raccolto un esteso materiale.

32. La nostra pericope si trova in questa domenica fin dall'introduzione a Roma della Settuagesima nel VI-VII sec. Essa apparteneva, però, anteriormente al ciclo delle domeniche dopo l'Epifania; cfr. J. Dupont, *La parabole des ouvriers de la vigne* (*Matthieu,* XX, *1-16*), in: *Nouvelle Revue Théologique 79* (*1957*), p. 786 s.

33. Il digiuno dei fedeli inizia soltanto al mercoledì delle Ceneri.

Chiesa all'inizio del tempo penitenziale? Risposta: *la chiamata nella vigna di Dio.* Fin dall'antichità si è allegorizzato su questo punto: già dal tempo di Ireneo [34] le ore della quintuplice chiamata sono state ripartite lungo il corso della storia della salvezza da Adamo in poi, mentre Origene [35] vede in esse le varie età della vita nelle quali gli uomini accettano il messaggio della fede. Spesso queste due interpretazioni vengono intrecciate tra di loro. Ma, anche prescindendo da queste allegorizzazioni, l'esposizione della parabola come un appello alla vigna di Dio non coglie nel segno. Essa trascura, infatti, la conclusione della parabola, il v. 8 ss. Ora, questo finale mostra che l'accento non sta nella chiamata alla vigna, ma nel pagamento fatto alla sera.

b) Torniamo ancora indietro nel tempo. Tutti i codici del Nuovo Testamento, ad eccezione di *S B L Z 085 sa bo,* leggono, come frase conclusiva della parabola, il v. 16 b: πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί. In qual modo la parabola appoggia la tesi che molti [36] sono chiamati e solo pochi gli eletti, la tesi, cioè, del piccolo numero dei salvati? I chiamati di buon mattino, i primi, sono qui presentati come un esempio ammonitore. Essi erano stati chiamati. Ma poiché mormorano, poiché si richiamano ai loro meriti, poiché insorgono contro le decisioni di Dio, poiché respingono (così s'interpreta volentieri) [37] il dono di Dio, essi perdono la salvezza. A costoro vien detto: Ὕπαγε (v. 14)! In questa prospettiva, la parabola viene presentata come una *parabola del giudizio.* Non perdere sconsideratamente la salvezza, a causa di mormorazioni, di autosufficienza, di ribellione! Tuttavia, anche questa esegesi falli-

34. *Adv. Haer.* IV 36,7 (ed. A. Stieren, 1853, I p. 690 s.); Origene, *Commento in Matteo,* tomo XV 32 (Klostermann, p. 446 s.).

35. Origene, ivi, tomo XV 36 (Klostermann, p. 456 s.).

36. Qui πολλοί ha il senso inclusivo (=«tutti»), cfr. *4 Esdr.* 8,3: *multi quidem creati sunt, pauci autem salvabuntur* (J. Jeremias in ZNW. 42 [1949], p. 193 n. 64 e l'art. Πολλοί in ThWb VI, p. 539.542).

37. Z. B. G. de Raucourt, *Les ouvries de la onzième heure,* in: *Rech. de sc. rel.* 15 (1925), p. 492 ss.

sce il bersaglio. I primi, infatti, ricevono non la condanna, ma la retribuzione pattuita! Il v. 16b non manca a caso negli antichi manoscritti e versioni egiziane (v. s.). Siamo di fronte ad una delle frequenti massime finali di carattere generale, derivante in questo caso da *Mt.* 22,14 ed inserita nel contesto già fin dal primo secolo.

c) Retrocedendo ancora di un passo, giungiamo allo stesso evangelista Matteo. Egli intercala la parabola che parla di «primi» (*Mt.* 20,8.10) e di «ultimi» (20,8.12.14) al contesto di Marco, allo scopo di illustrare la sentenza di *Mc.* 10,31 (par. 19,30) πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ οἱ ἔσχατοι πρῶτοι con cui termina in Marco il precedente dialogo con Pietro. Infatti la stessa massima, sia pure in ordine inverso, è posta a conclusione della parabola (*Mt.*20,16), ed inoltre per due volte, una con γάρ (20,1), l'altra con οὕτως (20,16), essa viene messa in relazione con 19,30 [38]. Nel contesto di Marco questa sentenza vuol affermare che nell'eone venturo tutto l'ordine gerarchico terreno sarà rovesciato. Non si può dire, però, con certezza se questo significa una conferma delle promesse fatte per il passato ai discepoli, oppure se si tratta di un'ammonizione volta a reprimere la loro arroganza. Tanto in un caso come nell'altro, Matteo ha visto nella nostra parabola la dimostrazione del *capovolgimento dell'ordine gerarchico nell'ultimo giorno.* Egli deve aver pensato, pertanto, all'ordine impartito all'amministratore della parabola (v. 8b):

> κάλεσον τοὺς ἐργάτας καὶ ἀπόδος τὸν μισθόν,
> ἀρξάμενος ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἕως τῶν πρώτων.

Gli ultimi diventano i primi, ed è proprio da loro che inizia la retribuzione! Contro questa interpretazione della parabola, secondo la quale nel giorno del giudizio i primi saranno ultimi e

38. Οὕτως manca in *Mc.* 10,31; *Mt.* 19,30; *Lc.* 13,30. Dev'essere stato aggiunto da Matteo, in quanto οὕτως ἔσονται è una particolarità linguistica di Matteo (v. p. 98 n. 177).

gli ultimi primi, non vale obiettare che qui non si tratta di due gruppi solamente, ma di cinque. Fin dal v. 8 infatti, appaiono soltanto gli operai assoldati per primi e per ultimi, mentre vengono dimenticati i tre gruppi di mezzo: questi servivano appena a colorire il procedimento dell'assunzione degli operai, specialmente per rilevare l'urgente bisogno di mano d'opera. Tuttavia un'altra obiezione si potrebbe levare contro l'idea di un capovolgimento delle dignità terrene nell'ultimo giorno, presentata come nocciolo della parabola. Questa idea, com'è già stato affermato, si fonda sul v. 8 b: ἀρξάμενος ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἕως τῶν πρώτων. Ma questa, nell'economia della parabola, è una circostanza per nulla accentuata. Non si può dare molta importanza all'ordine di precedenza con cui viene effettuato il pagamento: due minuti prima o dopo non costituiscono una preferenza né uno svantaggio [39]. Infatti nessuno si lagna in seguito in merito all'ordine di precedenza. Quel tratto secondario vuol sottolineare chiaramente la parificazione degli ultimi ai primi; forse vuole soltanto mostrare in qual modo «i primi diventarono testimoni della... rimunerazione dei loro compagni» [40]. È possibile che le cose stiano in modo ancor più semplice: ἀρξάμενος ἀπό potrebbe avere, come spesso accade, il significato di «non escluso», «compreso» [41], di modo che il v. 8 in origine non parlerebbe affatto della successione nel ricevimento della paga, ma, piuttosto, vorrebbe dire: «Paga a tutti la giornata, compresi gli ultimi». In ogni caso la parabola non intende per nulla insegnarci che alla fine del mondo vi sarà un

39. Jülicher II, p. 462.

40. ivi.

41. F. Passow, *Handbuch der griechischen Sprache*[5], Leipzig 1841, I p. 409 a; H. G. Liddell - R. Scott, *A Greek - English Lexicon, New Edition,* Oxford 1925, I p. 254 a. Questo significato potrebbe ritrovarsi ancora nel N.T. in *Io.* 8,9, e forse anche in *Lc.* 23,5. Cfr. Ios. *ant.* 7,255: ἀπὸ σοῦ καὶ τῶν σῶν ἀρξάμενοι τέκνων «compreso te e i tuoi figli»; 6,133: ἀρξάμενος ἀπὸ γυναικῶν καὶ νηπίων «insieme alle donne e agli infanti». Con μέχρι: Plat. *Leg.* 771 c: Tutti i numeri μέχρι τῶν δώδεκα ἀπὸ μιᾶς ἀρξάμενος «da uno fino a dodici».

rovesciamento delle posizioni; tutti ricevono infatti lo stesso salario.

d) Ora noi, sulla scorta di Marco, sappiamo che l'attuale contesto di Matteo non è originario. Dobbiamo quindi, oltrepassando Matteo, considerare la parabola senza riferimento al contesto, dato che la massima finale del v. 16 può avere un senso del tutto diverso da quello richiesto dall'attuale tessitura di Matteo. Il veggente del IV libro di Esdra è preoccupato dal problema se le generazioni precedenti non siano svantaggiate nei riguardi di quelle che verranno alla fine, ed ottiene questa risposta: «Egli mi disse: Io pareggio il mio giudizio a un giro tondo [42]: in esso gli ultimi non stanno indietro, e i primi non sono davanti» (4 *Esdr.* 5,42) [43]. Primi ed ultimi, ultimi e primi: non c'è differenza, son tutti uguali. Questa spiegazione della parabola è oggi la più corrente. Essa vuole affermare la *parità della ricompensa nel Regno di Dio.* Non si è più nel giusto quando si vuol vedere nella parabola l'idea che ogni ricompensa è un dono grazioso; i primi infatti, per dirla con Paolo, ricevono la mercede κατὰ ὀφείλημα non κατὰ χάριν (*Rom.* 4,4). Ma, anche prescindendo da tutto questo, l'accento del racconto e lo stupore degli uditori non sta certamente nel: «Paga uguale per tutti!», bensì nella sorpresa: «Una ricompensa così grande per gli ultimi!» [44].

e) La chiarezza sarà raggiunta soltanto se noi lasceremo da parte il v. 16 (οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι). Questo verso, come indicano *Mc.* 10,31; *Lc.* 13, 30 (cfr. *Mc.* 9,35) [45], è in origine un logion indipendente [46], pro-

42. Lat.: *corona*; sir. arab. (ed. Ewald), armen.: ghirlanda, corona; et.: anello. Violet riferisce il termine all'ebr. *ḥugh*=cerchio, mentre Gunkel lo riporta evidentemente al significato di giro tondo.

43. Cfr. anche *s. Bar.* 30,2 (sulla simultanea risurrezione dei giusti): «e i primi si rallegreranno e gli ultimi non si contristeranno».

44. W. Pesch, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu* (Münchener Theologische Studien I 7), München 1955, p. 11 s.

45. *Mc.* 9,35 è direttamente parallelo di *Mc.* 10,31 purché s'intenda ἔσται in senso

babilmente solo un proverbio [47] aggiunto alla nostra parabola come conclusione di natura generale, senza però coglierne il significato [48]. C'imbatteremo ancora in numerosi casi analoghi di aggiunta di tali conclusioni generalizzanti [49]. Ma, se la parabola originariamente terminava con la domanda del v. 15, senza offrire alcuna spiegazione, allora s'impone il problema della sua urtante paradossalità. In realtà qui ci viene presentata una manifesta ingiustizia. La duplice lagnanza (v. 12; v. p. 163) è anche troppo giustificata, a dire il vero. Ogni ascoltatore dovrebbe porsi la domanda: *Perché* il padrone dà quell'ordine strano di pagare a tutti lo stesso salario? In particolare, *perché* fa consegnare agli ultimi il salario completo della giornata per *una* sola ora di lavoro? Questa ingiustizia è puro arbitrio? È capriccio? Prodigalità? Bizzarria di pascià? Per nulla! Qui non si tratta infatti di una liberalità sconfinata: ognuno riceve, *solo* la somma necessaria per un breve tratto dell'esistenza, per il minimo vitale quotidiano. Nessuno ottiene di più! [50]. Anche se gli ultimi assoldati sono colpevoli di starsene fino a tarda sera oziosi, seduti chiacchierando attorno al mercato [51], proprio nel tempo più urgente della vendemmia; anche se la loro giustificazione di non essere stati presi da nessuno a giornata (v. 7) non è altro che una pigra scappatoia (come quella del servo *Mt.* 25,24 s.) che vorrebbe mascherare la loro apatia schiettamente orientale [52], non di meno essi fanno compassione al padrone della vigna. Essi non porteranno niente a casa. Il salario di un'ora

futuro (e non iussivo).

46. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*³, Göttingen 1958, p. 191.

47. Questo press'a poco il senso: come muta facilmente la sorte dall'oggi al domani!; cfr. J. Schniewind in: *Das Neue Testament Deutsch* 1 a *Mc.* 10,31. Il logion è antico, come indicano a) i due articoli determinativi nonostante il significato generico, e b) il parallelismo antitetico ottenuto mediante inversione.

48. R. Bultmann, ivi.

49. v. p. 130 ss.

50. A. T. Cadoux, *The Parables of Jesus,* New York 1931, p. 101.

51. v. p. 163.

52. M. Meinertz in: *Theol. Revue 46* (1950), col. 92.

non basta per il mantenimento della loro famiglia. I loro figlioli avranno fame, quando il padre se ne tornerà a casa a mani vuote. Il padrone ha compassione della loro povertà: per questo, farà loro pagare il salario dell'intera giornata. Vale a dire: la parabola non descrive un atto di arbitrio, ma il gesto di un uomo animato da bontà, generoso e pieno di sensibilità verso i poveri [53]. *Così agisce Dio,* dice Gesù. *Così è Dio!* Talmente buono! Egli fa partecipare immeritatamente al suo Regno i pubblicani e i peccatori, tanto grande è la sua bontà. Tutto l'accento è posto sulle parole di chiusa: ὅτι ἐγὼ ἀγαθός εἴμι (v. 15)!

Perché Gesù narra questa parabola? Vuole, forse, magnificare ai poveri la bontà di Dio? Allora egli avrebbe potuto risparmiarsi la seconda parte della parabola. Invece è proprio su questa seconda parte che sta il maggior peso del racconto. La nostra parabola ha, infatti, due vertici, corrispondenti alla descrizione di due fatti: 1. l'arruolamento degli operai e la magnanima disposizione circa il pagamento del loro lavoro (v. 1-8), 2. l'indignazione dei danneggiati (v. 9-15). Ora, in *ogni* parabola a doppio vertice l'accento è messo sul secondo membro (v. p. 156 a *Lc.* 15,11 ss.; p. 220 a *Lc.* 16,19 ss.; p. 75 a *Mt.* 22,1-14). E perché, dunque, questo secondo episodio, in cui gli altri lavoratori si irritano, si sollevano, protestano, per sentire, poi, quella risposta umiliante: «Tu sei invidioso perché io sono buono?» (v. 15). Evidentemente la parabola è rivolta a della gente che ricopia questi mormoratori, che critica la Buona Novella e se ne scandalizza — cioè ai Farisei. Gesù vuol mostrare a costoro quanto sia ingiustificata, odiosa, dura e spietata la loro critica. Egli dice loro: Così è Dio, talmente buono! E, poiché Dio è così buono, altrettanto lo sono anch'io. Gesù giustifica la Buona Novella di fronte ai suoi censori [54]! È chiaro che qui noi abbiamo raggiunto il momento storico origi-

53. Dodd, p. 122.

54. Dodd, p. 123.

nario. D'un tratto noi siamo davanti ad una situazione concreta della vita di Gesù, testimoniata più volte nei Vangeli. In essi noi ascoltiamo continuamente le critiche rivolte alla familiarità di Gesù con i disprezzati e i proscritti, ed incontriamo degli uomini per i quali l'Evangelo è uno scandalo. Gesù deve costantemente giustificare il suo comportamento e difendere la Buona Novella. Così è anche qui: tale è Dio, profondamente buono, pieno di compassione per i poveri. Ed in tal modo egli agisce, ora, per mezzo mio. E voi vorreste biasimarlo?

La Chiesa primitiva, come mostra il contesto in Matteo (la domanda di Pietro 19,27), riferisce la parabola ai discepoli di Gesù, ma la applica anche alla comunità. E ben a ragione! Essa si trova nella stessa situazione della Chiesa d'oggi, quando si predica sui passi evangelici riguardanti i Farisei: essa deve applicare alla comunità quelle parole che erano state rivolte agli avversari di Gesù. Questa constatazione ci permette di acquisire un criterio metodico di grande portata, un'altra legge della trasformazione delle parabole: la tradizione ha dato inizio ad una modificazione, più specificamente, ad un restringimento del gruppo degli uditori. *La Chiesa primitiva riferisce ai discepoli di Gesù molte parabole, che all'origine erano state rivolte ad altri ascoltatori, come i Farisei, gli Scribi, la folla.*

Dal grande numero di simili casi, citiamo ancora *un* esempio: *Lc.* 15,3-7 par. *Mt.* 18,12-14. Secondo Luca la *parabola della pecorella smarrita* è stata provocata dalla richiesta indignata dei Farisei: «Perché (ὅτι = τί ὅτι) costui accoglie (presso di sé) i peccatori e siede a tavola con loro?» (*Lc.* 15,2); e si conclude nella sua redazione con le parole: «Così Dio (nell'ultimo giudizio)[55] gioirà maggiormente per un peccatore pentito che per novantanove persone per bene (δίκαιοι) le quali non hanno bisogno di penitenza» (15,7). Cura di Gesù è quella di giustificare il lieto messaggio di fronte ai suoi critici, quando spiega che come il pastore, condotto all'ovile il suo gregge, è felice

55. Di solito si trascura di notare che l'affermazione è al futuro: χαρὰ ἐν οὐρανῷ ἔσται!

per la pecora ritrovata, così Dio si rallegra per il peccatore pentito. Egli è contento di poter perdonare. Per questo io accolgo i peccatori [56].

La parabola ha in Matteo un uditorio completamente diverso. Essa viene raccontata non già, come in Luca, ai nemici di Gesù, bensì, secondo *Mt.* 18,1, ai suoi discepoli. Analogamente, in Matteo la sentenza conclusiva ha tutto un altro accento. Essa dice: «Così Dio [57] non vuole [58] che anche solo [59] uno [60] di (questi) [61] piccolissimi [62] vada perduto» (18,14). La massima finale del v. 14 incorniciata dall'ammonizione a non disprezzare nessuno dei «piccolissimi» (v. 10) e dalla direttiva circa l'esercizio della correzione verso il fratello che pecca (v. 15-17), afferma: Dio vuole che voi seguiate il fratello caduto — vale a dire proprio il «piccolo», il debole, l'abbandonato — con la stessa cura con cui il pastore della parabola ha ricercato la pecora smarrita. La parabola in Matteo è, quindi, rivolta ai discepoli, onde esortare i capi della comunità alla cura pastorale

56. v. p. 160.

57. Doppia parafrasi del nome di Dio: 1. ἔμπροσθεν=gli angeli che stanno davanti a Dio, 2. Il vostro Padre celeste. Si cerca di evitare come un antropomorfismo l'attribuzione di una volontà a Dio.

58. Ἔστιν θέλημα ἔμπροσθεν=(targumico) *ra'ᵃwa min qᵒdham* (es.: *Tg. Is.* 53,6. 10); cfr. *Mt.* 11,26 par.; *1 Cor.* 16,12.

59. È una proprietà della lingua semitica tralasciare più spesso il «nur» («soltanto») indispensabile in tedesco (esempio di casi ripetuti: il canto *dajjenu* della Pesah-Haggadha): *Mt.* 5,18 s. 28.43.46; 10,6; 11,13; 17,1; 18,6.20.28; 20,12; 24,8; *Mc.* 1,8; 9,2. 41.42; 10,5; 13,8; 14,51; *Lc.* 6,32.33.34; 7,7; 9,28; 12,41; 13,23; 15,16; 16,16.17.21. 24; 17,10.22; *Io.* 10,33; 12,35, ecc. L'aggiunta di μόνῳ *Mt.* 4,10 e *Lc.* 4,8 alla citazione del *Dt.* 6,13 LXX è pertanto oggettivamente corretta. *Importante* per *Rom.* 3,28 (il significato è *sola fide*); *Gal.* 5,6 b.

60. La sorpresa del neutro ἕν si spiega con il termine aramaico soggiacente *ḥadh,* che avrebbe dovuto essere tradotto con εἷς; il neutro dev'essere stato influenzato da πρόβατον (18,12) e αὐτό (18,13).

61. Τούτων è un pronome dimostrativo superfluo, che non va trodotto in italiano; cfr. p. 245 a *Mt.* 25,40. Circa questo semitismo, cfr. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*³, Göttingen 1960, p. 176 n. 1-3.

62. Il semitico non ha superlativo; μικροί = ἐλάχιστοι (*Mt.* 25,40.45).

verso gli apostati [63]; l'accento, qui, non è messo, come in Luca, sulla gioia del pastore, bensì sul carattere «esemplare» della sua ricerca. Ma la grande istruzione alle guide della comunità in *Mt.* 18 (così, infatti, va designato questo capitolo, essendo inesatta l'indicazione corrente di ordinamento della comunità) [64], nella cui cornice si trova la parabola presso Matteo, rappresenta una composizione secondaria, costruita generalmente sopra connessioni di vocaboli, un lavoro di ampliamento del contesto lessicale di *Mc.* 9,33-50. Pertanto, il contesto di Matteo non ci offre nessun punto di appoggio nella ricerca della situazione particolare della vita di Gesù che lo ha spinto alla formulazione della parabola della pecorella smarrita. Senza dubbio Luca ha conservato la situazione originale [65]. Come spesso accade, si tratta della giustificazione della Lieta Novella da parte di Gesù: Così è Dio! Questa è la sua gioia! Per questo, io accolgo i peccatori! Ciò può essere affermato con tanta maggior sicurezza in quanto la ritraduzione in aramaico della sentenza finale di Matteo (18,14) ha lo stesso suono della sentenza finale di Luca (15,7): Così Dio si rallegra!

Infatti in *Mt.* 18,14 la negazione appartiene oggettivamente alla seconda parte della sentenza [66], mentre *raʿawa* (v. p. 44 n. 58) ha il significato di «compiacenza» [67]. Il senso primordiale di *Mt.* 18,14 non è quindi negativo: «Così Dio non vuole che anche uno solo dei piccolissimi vada perduto», ma al contrario, quello di una constatazione positiva: «*In tal modo Dio trova la sua compiacenza, se anche soltanto uno dei*

63. K. Stendahl, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 20), Uppsala 1954, p. 27.

64. Cfr. ThWb III, p. 751,29-31.

65. Si osservi — mentre abitualmente la cosa viene trascurata — che anche la allegoria giovannea del Pastore è stata rivolta agli avversari di Gesù (*Io.* 10,6; cfr. 9,40; 10,19 ss.).

66. P. Joüon, *L'Evangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* Paris 1930, p. 113 s.

67. T. W. Manson, *The Sayings of Jesus,* London 1950, p. 208 (citato in seguito: T. W. Manson, *Sayings*). *Raʿawa* può significare 1. volontà, 2. compiacenza (=ebr. raṣon). La tradizione di Matteo ha spostato alquanto il senso mediante la versione θέλημα; la versione esatta sarebbe stata εὐδοκία.

piccolissimi sfugge alla perdizione». Questo concorda esattamente con *Lc.* 15,7 a, dove è detto in forma positiva: «Così Dio farà festa per un peccatore che si pente».

C'incontriamo, dunque, qui nello stesso fatto verificatosi in *Mt.* 20,1 - 16: una parabola diretta inizialmente ai nemici di Gesù (in Luca) è diventata una parabola per i discepoli (in Matteo). Il cambiamento dell'uditorio ha trascinato con sé uno spostamento di accento: una parabola apologetica si è trasformata in una parabola parenetica.

L'*indicazione degli uditori,* che appartiene piuttosto alla cornice delle parabole e che, pertanto, più delle stesse parabole è soggetta a una più libera rielaborazione, deve essere sottoposta ad una particolare indagine. La cosa appare tanto più chiara quando si osserva che i Vangeli talvolta si contraddicono l'un l'altro nel riferire queste indicazioni. Non si deve, però, sopravvalutare la differenza tra Marco, il quale riferisce la parabola su Beelzebul come rivolta agli Scribi (3,22), Matteo che la presenta come indirizzata ai Farisei (12,24) e Luca che la dice pronunciata per la folla (11,14). Altrettanto si deve dire di Marco quando indica come destinatari della parabola dei vignaiuoli i principi dei Sacerdoti, gli Scribi e gli Anziani (11,27), di Matteo, per il quale sono i principi dei Sacerdoti e gli anziani (21,23) oppure i principi dei Sacerdoti e i Farisei (21, 45), mentre per Luca è il popolo (20,9) o gli Scribi e i principi dei sacerdoti (20,19). Più importante è sapere se il detto sui ciechi guide di ciechi è stato impiegato come invettiva contro i Farisei, come è in Matteo (15,14), oppure come un ammonimento a non giudicare rivolto agli ascoltatori, com'è in Luca (6,39)[68]. Ma quando leggiamo che in Matteo (18,12-14) la parabola della pecorella smarrita e in Marco la metafora del sale (9,50) sono rivolte ai discepoli, mentre in Luca la prima è indirizzata agli avversari di Gesù (15,2) e la seconda alla folla (14,25), noi ci troviamo allora davanti ad una alternativa che è ben difficile superare mediante il sistema dell'armonizzazione. La difficoltà diventa totale quando un evangelista contraddice se stesso: Matteo, infatti, riporta la para-

68. In ambedue gli evangelisti il contesto non è originario: *Mt.* 15,12-14 è un inserimento fatto da Matteo nel discorso polemico di *Mc.* 7,1-23. Così *Lc.* 6,39 s. è inserzione (antecorre Luca?) nel Discorso del campo, come mostrano il confronto tra *Lc.*6, 37-42 con *Mt.* 7,1-5. Il Vangelo di Tommaso (34) riferisce il logion isolatamente, senza indicazione degli uditori.

bola dell'albero e dei suoi frutti una volta come detto alla folla oppure ai discepoli (7,16-20), un'altra volta come detta ai Farisei (12,33-37); allo stesso modo Luca riferisce la parabola della luce sul candelabro ora ai discepoli (8,16), ora alla folla (11,33). Si potrebbe tentare in questi casi di risolvere il problema supponendo che Gesù abbia ripetuto queste parabole a diversi ascoltatori. Ma questa spiegazione non regge, quando vediamo che Marco riporta le parabole di 4,21-32 [69] come dette al cerchio ristretto «di quelli che stavano attorno a lui inseme ai Dodici» (secondo 4,10; in *Mt.* 13,10: ai discepoli), mentre in 4,33-34 (par. *Mt.* 13,34 s.) queste sono rivolte alla folla.

La ricerca particolareggiata (come noi l'abbiamo condotta su due parabole a p. 36-46) dimostra che nella tradizione della materia evangelica vi era una forte tendenza a trasformare in parabole dette ai discepoli quelle stesse che Gesù aveva rivolto alla folla o ai suoi avversari. Questa tendenza si riscontra in tutti e tre gli evangelisti. Parabole e metafore applicate soltanto in seguito ai discepoli sono ad es.: *Mc.*9,50 a (v. p. 200); 13,33 ss. (v. p. 61 ss.); *Mt.* 5,25 s. (v. p. 48 s.); 6,22 s. (v. p. 193 s.); 6,27 (p. 203); 7,3-5 (p. 199); 7,9-11 (p. 171 s.); 7,13s. (p.231 n. 77); 7,16-18 (p. 199); 13,47 s. (p. 264 s.); 18,12-14 (p. 43 s.); 20,1 ss. (p. 42 s.); 24,43 s. (p. 55 ss.); 24,45 ss. (p. 64 s.); 25,1 ss. (p. 58 s.); *Lc.* 6,39 (v.s.); 6,41 s. (p. 199); 11,11-13 (p. 171 s.); 12,25 (p. 203); 12, 35 ss. (p. 61 ss.); 39 s. (p. 55 ss.); 41 ss. (p. 64 ss.); 13,23 s. (p. 231 n. 77); 16,1 ss. (p. 52 s.); 17,7 ss. (p. 229); *Vangelo di Tommaso* 20. Osservando questi esempi si nota come la tendenza di trasformare le parabole dette alla folla in parabole rivolte ai discepoli si trova in tutti gli strati della tradizione sinottica; di conseguenza, essa deve essersi introdotta già dai primissimi tempi [70]. Questa strada è stata percorsa fino in

69. Pare che Marco abbia messo i due logia 4,21-25 nel capitolo delle parabole per aver notato in essi due parabole (della lampada v. 21-23 e della misura v. 24 s.).

70. T. W. Manson, in: *Göttg. Gel. Anzeigen* 207 (1953), p. 143 s. Lo stesso procedimento si può riscontrare confrontando il Discorso del campo con il Discorso del monte. Il Discorso del campo è riferito alla folla descritta in *Lc.* 6,17-19, come ci indicano 6,24 ss. e 7,1 (6,20 a è soltanto una introduzione alle Beatitudini, 6,20 b - 23). Matteo, invece, immagina i discepoli come ascoltatori del Discorso del monte; infatti *Mt.* 5,1 a ('Ιδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος) afferma — come mostra 8,18 ('Ιδὼν δὲ ὁ Ιησοῦς ὄχλον περὶ αυτὸν ἐκέλευσεν ἀπελθεῖν εἰς τὸ πέραν) — che Gesù si sottrae alla folla. In 7,28 sembra che la folla, in contrasto con quanto sopra, sia presente al discorso di Gesù; ma questo è solo per influsso di *Mc.* 1,22 (cfr. H. - W. Bartsch, *Feldrede und Bergpredigt,* in: Theol. Zeitschr. 16 [1960], p. 6-8). Anche qui osserviamo il fenomeno per il quale un discorso che era stato considerato come rivolto alla

fondo dal Vangelo di Tommaso, dove tutte le parabole senza eccezione vengono riferite come ammaestramenti impartiti al vero gnostico [71]. A nostro giudizio, non è dato di riscontrare il caso inverso, in cui una parabola detta ai discepoli figuri rivolta alla folla.

Noi dobbiamo, quindi, chiederci continuamente: Quali sono gli autentici, originali ascoltatori? Come doveva essere compresa una parabola che noi sentiamo rivolta agli avversari o alla folla?

6. *L'impiego delle parabole nella parenesi ecclesiale*

Abbiamo visto or ora, nella parabola della pecorella smarrita, che essa era originariamente una apologia della Buona Novella contro gli avversari di Gesù, mentre in Matteo, nel quadro del grande ordinamento per le guide della comunità, si è trasformata in un'esortazione rivolta ai capi della comunità ad esercitare fedelmente la cura pastorale. In altre parole: la parabola ha perduto il suo legame con la situazione storica iniziale per sottomettersi completamente al servizio della parenesi ecclesiale. Un simile procedimento è accaduto molte volte.

La piccola parabola del *cammino verso il giudice* [72] ci è stata tramandata in Matteo (5,25 s.) e Luca (12,58 s.), sia pure con qualche divergenza lessicale [73], in forma sostanzialmente concorde per quanto concerne l'essenziale. Del tutto diverso è, invece, il contesto in cui essa è inserita nei due Vangeli. Per Matteo si tratta della prima antitesi del Discorso del monte, la quale proibisce l'odio (5,21 s.). Riconciliati piuttosto — esorta il v. 23 s. — altrimenti il tuo culto a Dio è menzognero; solo

folla (Luca) si trasforma in discorso per i discepoli (Matteo).

71. H. Montefiore, *A Comparison of the Parables of the Gospel According to Thomas and of the Synoptic Gospels,* in: NTS. 7 (1960/61), p. 229 s.

72. Cfr. Dodd, p. 136-139.

73. Ciò dipende soprattutto dal fatto che Matteo ha davanti agli occhi il procedimento penale ebraico (ὑπηρέτης), mentre Luca considera quello romano (ἄρχων, πράκτωρ) (V. p. 29 n. 10; cfr., però, p. 214).

quando ti sarai riconciliato, Dio accetterà il tuo sacrificio e la tua richiesta di perdono [74]. Ma come fare, se si fosse già ricorso a vie legali? Come fare, ad esempio, con un creditore con cui si è in contestazione circa la somma da rendere? Allora, così prosegue Matteo nella nostra parabola al v. 25 s., fa' il possibile per soddisfare il tuo avversario legale. Accondiscendi! Fa' il primo passo! Accontentalo: diversamente la cosa potrebbe diventare pericolosa per te. Chi esige implacabilmente il suo preteso diritto, può venire travolto dal diritto stesso! La nostra parabola è, dunque, concepita in Matteo come una *esortazione per la condotta nella vita;* non si può, però, negare che nella motivazione di questo consiglio risuona la spaventosa banalità della vita d'ogni giorno.

Completamente diverso è il contesto in cui si trova la nostra parabola in Luca. Qui precedono (da 12,35) soltanto alcuni detti che parlano della crisi imminente e dei segni dei tempi. Gesù con dure parole accusa la folla di non comprendere la gravità dell'ora (12,56 s.). In questo contesto, la parabola del debitore ha un accento diverso che in Matteo. Tutto il peso, secondo Luca, poggia sulla precarietà della situazione del querelato. Tra poco tu sarai davanti al giudice. Sei minacciato di condanna e di prigione. Puoi venire arrestato da un momento all'altro. Agisci subito fintanto che sei ancora libero. Risolvi la questione, finché puoi! Non c'è dubbio che Luca abbia ragione: siamo davanti ad una parabola escatologica, ad una *parabola della crisi.* Il giudizio è alle porte, l'ultima crisi della storia. Solo ancora un po' di tempo, prima che sia troppo tardi!

Le divergenze tra i due evangelisti permettono di rilevare un caratteristico *spostamento di accento,* cioè uno slittamento dall'*escatologia alla parenesi* [75]. In Luca l'attenzione è rivolta

74. Circa questa interpretazione di *Mt.* 5,23 s., cfr. ZNW. 36 (1937), p. 150-154. Una svalutazione del culto (la riconciliazione è più importante del sacrificio) è estranea al vero senso del logion, al contrario questo considera il culto con la massima serietà (la riconciliazione è il presupposto per l'accettazione del sacrificio).

75. La redazione della parabola sotto forma di comando rivolto all'azione (v. p. 214)

all'azione escatologica di Dio, mentre in Matteo si guarda al comportamento del discepolo. Gesù era in attesa della grande catastrofe, del πειρασμός (*Mc.* 14,38) della fine dei tempi, dell'ultima crisi della storia che si sarebbe aperta con la sua morte [76]. La Chiesa primitiva si vide sempe più collocata nel mezzo di due crisi, una appartenente al passato, l'altra al futuro. In questa situazione tra la croce e la parusia, la Chiesa ricerca istruzioni da parte di Gesù e le trova, fra l'altro, applicando — con lo spostamento di accento dall'escatologia alla parenesi — alla condotta della comunità quelle parabole che intendevano suscitare nelle folle la coscienza della gravità dell'ora [77]. Con ciò non viene, tuttavia, come mostra *Mt.* 18,34, eliminata completamente l'intonazione escatologica del detto di Gesù, ma «concretizzata» [78] nella richiesta della riconciliazione.

La *parabola della gran cena* termina nell' *Ev.Th.* 64 con la sentenza: «I compratori e i commercianti non entreranno nella dimora del Padre mio». Pur pensando che qui ci si riferisca innanzitutto ai benestanti che, secondo la parabola, rifiutano l'invito, rimane il fatto che la formulazione fatta in tono assoluto racchiude un duro attacco contro i ricchi in generale. Questo accento di critica sociale trova corrispondenza in Luca, quando questi fa seguire la parabola (14,16-24) all'esortazione di invitare non i notabili e i ricchi, ma i poveri, gli storpi, i paralitici e i ciechi (14,12-14). L'evangelista, mediante il ripetersi di questa elencazione in 14,21, ci permette di rilevare come egli abbia considerato la parabola sotto l'aspetto di un racconto esemplificativo parenetico: voi dovete comportarvi come il padron di casa della parabola, il quale ha chiamato esemplarmen-

ha prestato appoggio a questo spostamento d'accento (cfr. R. Bultmann, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*³, Göttingen 1958, p. 197).

76. Dodd, p. 67 ss.; J. Jeremias, *Eine neue Schau der Zukunftsaussagen Jesu,* in: Theol. Blätter, 20 (1941), col. 216-222.

77. Dodd, p. 134 s. Lo stesso, a p. 135 1, designa questo spostamento d'accento come «motivo omiletico» o «parenetico».

78. Questa espressione è stata proposta da A. Vögtle-Freiburg; v. p. 54 n. 96.

te alla sua tavola i poveri, gli storpi, i ciechi e i paralitici! Ma questa non è certamente la finalità originale della parabola, con cui Gesù — come vedremo [79] — ha voluto piuttosto giustificare di fronte ai suoi critici la predicazione della Buona Novella ai poveri: poiché voi rigettate la salvezza, il Signore chiama gli spregiati a far parte del popolo di Dio dei tempi messianici. Luca ha trasformato una predicazione apologetica in un racconto che propone un esempio da imitare. Ancora una volta, l'accento si è trasferito dall'escatologia alla parenesi.

Un esempio particolarmente caratteristico di questo spostamento d'accento (di cui riscontreremo ancora numerosi casi) ci è dato dalla *parabola del fattore infedele* (*Lc.* 16,1 ss.). Questa parabola ha subìto — e ben si comprende — una multiforme crescita. È nota la discussione sulla identificazione del κύριος del v. 8 (καὶ ἐπήνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας). Il cambio di soggetto all'inizio del v. 9 (καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω) sembra indurre alla conclusione che si tratti del padrone della parabola. Questo dovrebbe essere, infatti, il punto di vista della tradizione anteriore a Luca, la quale annovera tra le sue particolarità ὑμῖν λέγω (con ὑμῖν preposto) [80]. Secondo questa concezione, il v. 9 rappresenta l'apice della parabola: come l'amministratore infedele condona i debiti, perché i debitori «lo accolgano nelle loro case» (v. 4), così i discepoli di Gesù devono impiegare l'ingiusto Mammona affinché gli Angeli [81] li «accolgano sotto le tende eterne». Sorge però il dubbio che non sia questo il significato originario della parabola. L'interpretazione del κύριος nel v. 8 come riferito al padrone della parabola è difficilmente accettabile: come potrebbe questi aver lodato il suo amministratore infedele? Si aggiunga che nel Vangelo di Luca il termine κύριος usato in forma assoluta designa in alcuni passi Dio, diversamente (eccetto che in 12,37.42 b; 14,23) indica sempre — ben 18 volte — Gesù. Da ultimo,

79. p. 209 ss.

80. ὑμῖν λέγω: *Lc.* 6,27; 11,9; 12,22 v. 9; 16,9.

81. V. p. 52 n. 85.

l'analogia con 18,6 parla in favore della identificazione del κύριος con Gesù; infatti, in questo caso con εἶπεν δὲ ὁ κύριος viene inequivocabilmente aggiunto alla parabola il giudizio di Gesù (mentre il protagonista della parabola [82] viene gratificato del genitivo qualificativo τῆς ἀδικίας), e, ciò non ostante, anche qui fa seguito un λέγω ὑμῖν di Gesù in 18,8. Cosicché, se con il κύριος di 16,8 s'intendeva inizialmente Gesù, allora noi ci troviamo di fronte ad una saldatura tra il v. 8 e il v. 9. Questa si spiega col fatto che sono state aggiunte alla parabola parecchie sentenze (v. 9-13) dominate dal termine μαμωνᾶς (v. 9.11.13).

Da questi dati si ricava la seguente analisi della sezione di *Lc.* 16,1-13: 1. La parabola descrive un uomo disonesto che si trova con l'acqua alla gola e che, agendo in tale situazione decisamente e senza alcun scrupolo, si assicura l'avvenire. Il v. 8 a riporta l'applicazione di Gesù: egli «lodò l'amministratore infedele, perché aveva agito accortamente». L'iniziativa avveduta e decisa dell'uomo di fronte alla catastrofe imminente deve servire di esempio agli ascoltatori di Gesù [83]. (Il v. 8 b vuole spiegare questa sconcertante lode di Gesù: essa si limita, com'è detto giustamente, all'accortezza dei figli del mondo *tra di loro* [84], non nei confronti con Dio). 2. Il v. 9 presenta un'applicazione della parabola del tutto diversa dal v. 8 a: «Fatevi degli amici [85] con l'ingiusto Mammona, affinché, quand'esso

82. Il protagonista è il giudice, non la vedova; v. p. 186.

83. Φρόνιμος in *Mt.* 7,24; 24,45 = *Lc.* 12,42; *Mt.* 25,2.4.8.9 è colui «che ha compreso la situazione escatologica dell'uomo» (H. Preisker in: ThLZ. 74 (1949), col. 89).

84 Le parole εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν sono già sottolineate dalla loro posizione nella frase. Il pronome riflessivo indica che esse si riferiscono al soggetto (οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου). L'espressione «figli della luce» si ritrova ora spesso nei testi di Qumran ed è sicuramente palestinese.

85. Gli «amici» sono forse gli *angeli,* vale a dire Dio (questa interpretazione potrebbe appoggiarsi al v. 9 b, in cui la terza persona plurale allude agli angeli, cioè velatamente a Dio), tuttavia è più probabile che s'intendano le *opere di bene* (v. in proposito *P. Abh.* 4,11: «Chi ha adempiuto un precetto, si è guadagnato un protettore», *Tos. Pea* 4,21: «Perché mai l'elemosina e le opere di carità sono un grande intercessore?»). Anche in quest'ultimo caso il soggetto di δέξωνται del v. 9 b resta natural-

scomparirà [86], Dio [87] vi accolga sotto le tende [88] eterne». (Il detto, entrato a far parte della parabola mediante associazione lessicale [89], può essere stato rivolto originariamente a dei pubblicani o a delle persone considerate come imbroglioni [90]). Anche secondo questa interpretazione il fattore rimane un modello, non più per la decisione accorta, con cui egli ha saputo costruirsi una nuova esistenza in frangenti pericolosi, ma per il saggio impiego del denaro ingiustamente acquisito, ch'egli utilizza per aiutare gli altri. (C'è però da domandarsi se davvero questo si trova nella parabola!). 3. Ma quest'uomo è veramente un modello? I vv. 10-12 (legati al v. 9 mediante la voce ἄδικος (v. 10) e ἄδικος μαμωνᾶς (v. 11) presentano una terza spiegazione della parabola, sotto l'aspetto di un proverbio in forma antitetica (v. 10) che tratta di fedeltà e di infedeltà nel minimo e che viene applicato nel v. 11-12 al Mammona e ai beni eterni. Quell'uomo, afferma questa terza interpretazione, non è un modello, ma un esempio deterrente. La parabola va compresa *e contrario!* 4. Un logion inizialmente isolato (v. 13) e aggiunto alla voce μαμωνᾶς, come mostra *Mt.* 6,24, conclude la sezione con un netto contrasto: servizio di Dio — servizio di Mammona, e con la richiesta di decisione tra Dio e Mammona. F. C. Grant osserva rettamente che queste ag-

mente Dio (e non gli «amici»): «fatevi dei protettori, affinché Dio vi accolga»; simili cambi di soggetto sono tipicamente semitici.

86. Da intendere probabilmente in senso escatologico, cfr. *Soph.* 1,18: «Né l'argento né l'oro che possiedono potranno liberarli nel giorno dell'ira del Signore».

87. V. sopra n. 85.

88. La dimora sotto le tende (come un tempo nel deserto) è una caratteristica della pienezza escatologica dei tempi: *Mc.* 9,5; *Act.* 15,16; *Apoc.* 7,15; 21,3. Cfr. E. Lohmeyer in: BNW., 21 (1922), p. 191 ss.; H. Bornhäuser, *Sukka,* Berlin 1935, p. 126-128; H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré,* Kopenhagen 1947, p. 181 ss.

89. V. 4: δέξωνταί με εἰς / V. 9: δέξωνται ὑμᾶς εἰς.

90. L'espressione μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας = *mamon dišeqar* (Bill. II, p. 220) = «denaro guadagnato ingiustamente», «denaro sporco di peccato», fa pensare a un uditorio del genere. Cfr. J. Lightfoot, *Opera omnia* II, Roterodami 1686, p. 544; A. Merx, *Die Evangelien des Markus und Lukas,* Berlin 1905, p. 328; G. Schrenk in: ThWb I, p. 157. La stessa conclusione vale per *Lc.* 16,11.

giunte vanno lette come una esposizione in forma di commento: «like the notes of an early church preacher or teacher, who used the parables for Christian indoctrination and exhortation» [91].

In base a ciò, si può facilmente ricavare dal v. 8 a il significato della parabola. Se questa vuol essere, come afferma il v. 8 a, un appello ad agire decisamente in una situazione minacciosa, allora è ben difficile che sia stata rivolta ai discepoli, ma piuttosto agli «ostinati» [92], agli irresoluti, ai dubbiosi, alla folla [93]. *Costoro* devono ascoltare il grido: la crisi è alle porte! Adesso è necessario agire con coraggio, abilità e decisione, saper osare tutto in vista del futuro! La chiesa primitiva applica la parabola alla comunità (*Lc.* 16,1: πρὸς τοὺς μαθητάς, v. 9: ὑμῖν [94]), ricavandone una esortazione al retto uso dei beni e un ammonimento nei riguardi dell'infedeltà, vale a dire, spostando, ancora una volta, l'accento dall'escatologia alla parenesi [95].

Sarebbe, però, un errore concludere che la Chiesa primitiva con la sua utilizzazione parenetica abbia inserito nella parabola un'idea completamente estranea. La parenesi è già contenuta implicitamente nella parabola originaria. Infatti, il richiamo di Gesù: «Agisci con decisione, ricomincia!» comprende la generosità del v. 9, la fedeltà del v. 10-12 e il rigetto di Mammona del v. 13; in questo caso, perciò, i vari elementi sono stati solamente concretizzati [96]. Sarebbe altrettanto falso pretendere che la Chiesa abbia tolto ogni valore escatologico alla parabola. In realtà, la situazione escatologica della Chiesa conferisce gravità alla sua pare-

91. *A New Book on the Parables,* in: Anglican Theological Review, 30 (1948), p. 120. Con ciò non si vuole, però, affermare che i logia aggiunti siano delle formazioni secondarie.

92. B. T. D. Smith, p. 110. Cfr. Dodd, p. 30; H. Preisker in: ThLZ, 7, (1949), col. 89.

93. Cfr. *Lc.* 16,14, dove i Farisei vengono nominati tra gli ascoltatori della parabola (è possibile, però, tradurre ἤκουον con «giunse loro alle orecchie»).

94. In *Lc.* 16,1 ἔλεγεν δὲ καὶ πρός rientra nel lessico di Luca, nel v. 9 ὑμῖν λέγω (con ὑμῖν preposto) è una particolarità della fonte di Luca; v. p. 51.

95. Un caso del tutto simile si trova in *Lc.* 12,21; v. p. 125 s.

96. A. Vögtle, *Das Gleichnis vom ungetreuen Verwalter,* in: Oberrhein. Pastoralbl., 53 (1952), p. 14 s. dell'estratto.

nesi. Qui non si tratta né di aggiunta né di riduzione, ma di uno spostamento di accento che si verifica parallelamente ad un cambiamento di uditorio.

7. *L'influsso della situazione della Chiesa*

a) *Il ritardo della Parusia*

La Chiesa primitiva ha riferito le parabole alla sua situazione concreta, operandovi alcuni spostamenti di accento. Questa osservazione, come il Dodd ha riconosciuto[1], è di fondamentale importanza per la comprensione delle cinque parabole sulla «Parusia». Consideriamo, anzitutto, la piccola parabola del *Ladro notturno* (*Mt.* 24,43 s.[2], *Lc.* 12,39 s.). «Abbiate presente questo, che il padrone di casa se avesse saputo a che ora della notte (Lc.: in quale momento)[3], sarebbe venuto il ladro, avrebbe (Mt. + vigilato e) impedito l'irruzione nella sua casa[4]. Siate[5] pronti anche voi, perché il Figliol dell'uomo verrà in un momento che voi non vi aspettate». La parabola è in sé chiara: Gesù si riferisce, come mostrano sicuramente gli aoristi[6], ad un avvenimento concreto[7], cioè ad uno scasso operato piuttosto di recente, di cui parla ancora tutto il villaggio; ed utilizza il fatto clamoroso per mettere in guardia dalla sciagura minac-

1. Per quanto segue cfr. Dodd, p. 154-17.

2. Il v. 42 che manca in Luca appartiene inizialmente alla parabola del portiere, cfr. *Mc.* 13,35.

3. Ὥρα = aram. *šaʿatha* = istante, momento; cfr. *Mt.* 26,45; *Mc.* 14,41; *1 Cor.* 4,11; *Gal.* 2,5.

4. Circa οὐκ ἂν εἴασεν διορυχθῆναι τὴν οἰκίαν αὐτοῦ di *Mt.* 24,43 o οὐκ ἂν ἀφῆκεν διορυχθῆναι τὸν οἶκον αὐτοῦ di *Lc.* 12,39 c'è da osservare: 1. οὐκ ἐᾶν = οὐκ ἀφιέναι (variante di traduzione) = impedire; 2. διορύσσειν (scavare) non deve indurre nell'ipotesi che il ladro, evitando la porta per motivi superstiziosi (T. W. Manson, *Sayings*, p. 117), abbia fatto una breccia nel muro di casa. Si tratta piuttosto di una traduzione servilmente letterale dell'aram. *ḥathar*, che significa a) forzare, b) penetrare, irrompere (Bill. 1, p. 967). Anche il διορύσσειν di *Mt.* 6,19 si deve tradurre con «irrompere».

5. *Mt.* 24,44 + διὰ τοῦτο → (locuzione particolare di Matteo).

6. *Lc.*: ἀφῆκεν; *Mt.*: ἐγρηγόρησεν, εἴασεν.

ciosa ch'egli vede avvicinarsi. Guardatevi dall'essere altrettanto sorpresi quanto il padrone di casa lo è stato poco tempo fa in seguito al furto! Unico motivo di meraviglia è l'accenno al ritorno del Figliol dell'uomo [8]. Infatti se il furto notturno è un avvenimento pauroso e sinistro, la Parusia, almeno per i discepoli di Gesù, è il giorno della grande gioia. In realtà nel Vangelo di Tommaso manca l'accenno cristologico. La parabola dell'aggressore notturno vi è riportata in due redazioni, di cui quella contenuta nel logion 21 b si avvicina a Matteo [9], mentre quella offertaci come logion 103 rappresenta una versione molto libera, espressa in forma di «macarismo» e apparentata parzialmente con *Lc.* 12,35 ss. [10]. Le due redazioni concordano nella mancanza di riferimento tra il ladro notturno e il ritorno del Figliol dell'uomo. Se noi prescindiamo da questo riferimento, la parabola trova allora il suo parallelo più vicino in quella del diluvio (*Mt.* 24,37-39; *Lc.* 17,26 s.) [11] e della pioggia di fuoco (*Lc.* 17,28-32). Anche qui Gesù si riferisce ad avvenimenti — lontanissimi nel tempo — che hanno parimenti sorpreso impreparati gli uomini, per avvertirli nei riguardi dell'imminente disastro. Egli vede il pericolo avvicinarsi, la catastrofe è alle porte, anzi è già cominciata con la Sua stessa venuta, mentre gli uomini attorno a lui non ne hanno alcun sentore, come il padron di casa, vivono così come la gente prima del diluvio o della pioggia di fuoco, come se nulla fosse. Gesù li vuol ridestare, vuole aprire loro gli occhi sulla gravità della loro situazione. La sventura sta per avvicinarsi, inattesa come l'aggressione, spaventosa come il diluvio. Preparatevi: presto sarà troppo tardi! In questo senso, gli ascoltatori di Gesù de-

7. Dodd, p. 168 s.

8. «L'accenno è, a mio parere, contrario allo stile», così giudica anche E. Fuchs, *Hermeneutik,* Bad Cannstatt 1954, p. 223.

9. Per il testo v. p. 103.

10. V. sotto p.

11. Dodd, p. 169. Si deve confrontare anche la seconda parabola del diluvio (*Mt.* 7, 24-27; *Lc.* 6,47-49).

vono aver compreso la parabola del ladro: come un grido d'allarme alla folla di fronte all'imminente catastrofe escatologica[12].

La Chiesa primitiva riferisce la parabola ai suoi membri (*Lc.* 12,22 πρὸς τοὺς μαθητάς; *Mt.* 24,3). Anzi, Luca afferma esplicitamente che questa ha di mira soltanto le guide responsabili delle comunità, gli apostoli. Infatti, la domanda di Pietro che vi è collegata: «Questa parabola la dici solo [13] per noi, o anche per tutti?» (*Lc.* 12,41), riceve una risposta affermativa nel primo senso mediante la parabola del dispensiere messo alla prova dall'attardarsi del suo padrone (*Lc.* 12,42-48) — è detta per voi, che avete dei particolari doveri! In tal modo la parabola diventa un richiamo alle guide della Chiesa perché non si rilassino di fronte al ritardo della parusia, mentre il ladro notturno, mediante un'allegorizzazione cristologica, diviene una figura del Figliol dell'uomo.

Noi siamo nella fortunata condizione di poter rendere verosimile la giustezza di questa esegesi. La figura del ladro è ripetutamente impiegata nella letteratura paleocristiana. Poiché questa similitudine è estranea al patrimonio d'immagini escatologiche del tardo giudaismo, dobbiamo concludere che i passi in questione si riferiscono alla parabola di Gesù [14]. Ora, due aspetti vanno sottolineati in questo riferimento: 1. Il ladro in *1 Thess.* 5,2.4; *2 Petr.* 3,10 è figura dell'*ultimo giorno* (ἡμέρα κυρίου *1 Thess.* 5,2; *2 Petr.* 3,10; ἡ ἡμέρα *1 Thess.* 5,4) che irrompe improvvisamente. La mancanza di articolo nel nesso genitivale ἡμέρα κυρίου (*1 Thess.* 5,2; *2 Petr.* 3,10) che si può spiegare solo ricorrendo al semitico, ci riporta al *jom jahwe* di Amos [15]. Infatti, in entrambi i passi il giorno del Signore, che viene come un 'ladro', è descritto come una sciagura. Solamente nell'*Apoc.* Cristo stesso è paragonato ad un ladro (*Apoc.* 3,3; 16,15). 2. In tutti questi passi senza eccezione, particolarmente in *1 Thess.* 5,4 e *Apoc.* 3,3, si afferma che l'ultimo giorno viene come un ladro per gli *increduli* e gli *impenitenti*; i figli della

12. Dodd, p. 169 s.

13. V. p. 44 n. 60.

14. Si conferma, così, la supposizione (p. 55 s.) che Gesù si riferisca ad un avvenimento concreto.

15. *Am.* 5,18; *Is.* 2,12, passim.

luce sono preparati e non vengono colti di sorpresa. La più antica esegesi conferma, quindi, che la parabola di Gesù è stata detta originariamente alla folla e che l'effragione notturna inizialmente era figura della catastrofe imminente. La nostra parabola è, quindi, essenzialmente una delle numerose parabole della crisi.

Riassumendo: la parabola del ladro notturno viene riferita dalla Chiesa primitiva *alla sua mutata situazione, contrassegnata dal ritardo della parusia,* ottenendo così un accento in qualche modo diverso. Rimane certamente intatto il suo carattere escatologico. Ma il grido d'allarme alla folla diviene un ammonimento per la comunità e per i suoi capi; l'annuncio della catastrofe sovrastante diviene esortazione alla condotta da tenere di fronte alla parusia che ritarda; con l'aiuto di una interpretazione allegorica, la parabola riceve una accentuazione cristologica.

Qui ci si deve guardare energicamente da un malinteso. Quando Gesù collega la parabola del ladro notturno alla catastrofe imminente, ciò *non significa che la parusia si trovi fuori del suo orizzonte visuale.* Ed è vero anche l'inverso: il riferimento della parabola alla parusia da parte della Chiesa non significa che questa ignorasse completamente la catastrofe minacciante. C'è da dire, piuttosto, che circa l'aspettazione escatologica non corre alcuna diversità tra Gesù e la Chiesa primitiva; entrambi attendono che la svolta escatologica inizi con l'avvento repentino dell'ultima tribolazione e con l'apparire del potere satanico sulla terra; ed entrambi — Gesù e la Chiesa primitiva — sono certi che quest'ultima prova terminerà con il trionfo di Dio, la parusia. La differenza sta semplicemente nel fatto che Gesù, parlando alla folla, pone l'accento sul repentino *inizio* della tribolazione (state preparati, perché la prova vi colpirà inattesa come quell'effragione!), mentre la Chiesa primitiva rivolge lo sguardo alla *fine* della prova (non abbandonate la vigilanza, perché il Signore ritornerà d'improvviso come il ladro!).

In qual modo Matteo abbia inteso la parusia a lui propria delle *dieci vergini* (*Mt.* 25,1-13), è dimostrato già dal contesto (24,32 - 25,46: solo parabole della parusia) ed inoltre dal v. 1 e v. 13. Il τότε del v. 1 richiama la parusia accennata in 24,44

e 50. Di questa parla anche il v. 13: «Vigilate, perché non conoscete né il giorno né l'ora». Matteo ha, dunque, visto nella nostra parabola una allegoria della parusia dello Sposo celeste, Cristo: le dieci vergini rappresentano la comunità in attesa; il «ritardo» dello Sposo (v. 5) è il differimento della parusia; la sua repentina venuta (v. 6) è l'improvviso sopraggiungere della parusia; il duro ripudio delle vergini stolte (v. 11) è il giudizio finale. Ben presto — così pare — si è visto nelle vergini stolte la figura d'Israele, nelle savie quella delle Genti; la tradizione di Luca vede in ogni caso il ripudio d'Israele alla fine del mondo descritto nel rifiuto delle vergini che bussano troppo tardi (*Lc.* 13,25 cfr. v. 28). Ma tutto questo formava il significato originale della parabola? Volendo rispondere a questa domanda, prescinderemo sia dal contesto di Matteo, sia dal τότε del v. 1 che rappresenta un termine di transizione particolarmente preferito e caratteristico di Matteo (v. p. 97 n. 155). Ma dobbiamo tralasciare anche il v. 13, poiché questa esortazione finale alla vigilanza non coglie il senso della parabola. Tutte infatti dormono, le vergini savie come le stolte (v. 5)! Per di più, non è il sonno che viene rimproverato, bensì la mancanza dell'olio nelle lampade delle vergini stolte. Il richiamo alla vigilanza del v. 13 è quindi un'aggiunta parenetica, di quelle che volentieri si attaccavano alle parabole [16]; esso ripete *Mt.* 24,42 ed appartiene originariamente alla parabola del portiere (*Mc.* 13,35). Gli accenni alla parusia non hanno, dunque, posto alcuno nel tessuto originario della parabola. Inoltre c'è anche il dubbio se *Mt.* 25,1-12 sia stato inizialmente una allegoria. Infatti l'allegoria Sposo=Messia è assolutamente estranea a tutto l'Antico Testamento e al tardo giudaismo [17]; essa affiora per la

16. V. p. 131.

17. Ne ho dato la dimostrazione in νύμφη, νυμφίος, ThWb, IV, p. 1094 s. Cfr. inoltre: J. Gnilka, *«Bräutigam» - spätjüdisches Messiaspraedikat?*, in *Trierer Theol. Zeitschrift*, 69 (1960), p. 298-301 (*su 1 Q Is^a* 61,10). Nel frattempo ho trovato una citazione nella letteratura rabbinica: «La veste della quale in avvenire Dio rivestirà il Messia, risplenderà sempre di più, da un capo all'altro del mondo, cfr. *Is.* 61,10: «Simile a uno sposo che si cinge la corona sacerdotale» (*Pesiq.* 149 a). Questa cita-

prima volta in Paolo (*2 Cor.* 11,2). Gli ascoltatori di Gesù difficilmente poterono pensare di riferire lo Sposo di *Mt.* 25,1 ss. al Messia. Siccome questa allegoria è sconosciuta nella restante predicazione di Gesù [18], noi dobbiamo concludere che *Mt.* 25, 1 ss. non ci presenta una allegoria del Cristo come Sposo celeste, ma che Gesù ha parlato invece di una reale festa di nozze[19]. Tutt'al più, la parabola racchiude, in forma velata, una autoaffermazione di Gesù, tale da poter essere capita soltanto dai suoi discepoli.

Come poterono allora gli ascoltatori comprendere la parabola, soprattutto se — sulla scorta di *Lc.* 13,22-30 — ci raffiguriamo un uditorio formato dalla folla? L'arrivo improvviso dello Sposo (v. 6) trova il suo corrispondente nel repentino irrompere del diluvio, nell'effragione inattesa, nell'improvviso ritorno del padrone di casa dal banchetto o dal viaggio [20]. La subitaneità è dovunque figura della catastrofe che giunge inaspettata. La crisi è alle porte. Essa viene improvvisa — come improvviso s'ode nella parabola il grido nel pieno della notte: «Lo Sposo viene!» —, portando inesorabilmente la separazione, anche se agli occhi umani non appare alcuna differenza (cfr. *Mt.* 24,40 s.; *Lc.* 17,34 s.; *Ev. Th.* 61 a). Guai a quanti saran colti impreparati da quest'ora! Un grido d'allarme sconvolgente

zione isolata e molto tardiva non cambia per nulla il quadro generale.

18. Nemmeno in *Mc.* 2,19 a (*Mt.* 9,15 a; *Lc.* 5,34) si trova l'allegoria Sposo=Messia. Infatti la proposizione dipendente ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστιν doveva originariamente essere soltanto una perifrasi per «durante la festa di nozze». Gesù, quindi, perché i suoi discepoli non digiunano, risponde con una controdomanda: «Gli invitati a nozze possono digiunare mentre sono alla festa?». Altrettanto assurdo sarebbe il digiuno dei discepoli, che ora si trovano nella gioia del tempo di salvezza! Solo in *Mc.* 2,20 (*Mt.* 9,15 b; *Lc.* 5,35) si trova l'allegoria Sposo=Messia. Ma questo verso, il quale, in contrasto con *Mc.* 2,19 a, annuncia un digiuno dei discepoli di Gesù, è — anche per altre ragioni (cfr. ThWb IV, p. 1096, 19 ss.) — opera della comunità.

19. Circa la questione se qui si tratta di un'allegoria o se si descrive un reale matrimonio, cfr. l'esposizione a p. 204 ss.

20. Cfr. Dodd, p. 172.

di fronte alla sovrastante crisi escatologica: così Gesù deve avere inteso la parabola e la folla deve averla compresa.

La Chiesa primitiva vedeva nello Sposo il Cristo e nella sua venuta a mezzanotte la parusia. Con questa interpretazione la Chiesa non si allontanava dal senso originario, perché tanto la catastrofe escatologica quanto la parusia messianica — come si è visto a p. 58 — sono in fondo due aspetti dell'identico avvenimento; l'annuncio della separazione tra le vergini prudenti e le stolte rimase ugualmente il fine e il vertice del testo anche nell'interpretazione cristologica dello Sposo. E, tuttavia, si è verificato un sostanziale spostamento d'accento, perché di un grido di allarme alla folla si è fatto un'esortazione al gruppo dei discepoli, e di una parabola si è fatto un'allegoria riguardante lo Sposo celeste Cristo e la comunità che lo attende.

La terza «parabola della parusia» che qui vogliamo considerare, quella del *portiere* (*Mc.* 13,33-37; *Lc.* 12,35-38; cfr. *Mt.* 24,42), rivela nei tre sinottici delle diversità straordinariamente notevoli. Essa è stata fortemente scomposta, rielaborata ed ampliata sotto l'influsso del tema parusiaco: indice questo dell'importanza che aveva per la Chiesa primitiva il richiamo alla vigilanza. Se partiamo da *Lc.* 12,35-38 sorprende anzitutto la ricompensa data ai servi vigilanti: «Amen, io vi dico, egli (il padrone) si cingerà, li farà sedere a tavola e li andrà servendo» (12,37b). Nessun padrone di questo mondo agisce in tal modo (cfr. *Lc.* 17,7). Gesù, invece, ha agito così (*Lc.* 22,27; *Io.* 13, 4-5). E così egli si comporterà ancora, come il padrone al suo ritorno. Il v. 37b è dunque un tratto allegorizzante [21], che rompe e il quadro della parabola e il contesto tra il v. 37a e 38, per guardare al banchetto della gioia messianica nella parusia [22]. Un altro tratto meraviglia in Luca: mentre in Marco solamente il portiere — conforme al suo ufficio — riceve l'or-

21. Dodd, p. 161 n. 1; B. T. D. Smith, p. 107.

22. Il v. 37 b è certamente secondario, ma è anteriore a Luca, come rivela l' ἀμήν — raro in Luca (sei casi) — e il pleonasmo semitizzante παρελθών.

dine di vegliare fino al ritorno del padrone, in Luca si parla, invece, di una pluralità di servi, anzi è tutta la servitù che deve vegliare [23]. Senza dubbio anche in questo caso Luca inserisce nella parabola una interpretazione che ha di mira la comunità. La redazione della parabola in Marco (13,33-37) si dimostra originaria in quanto il comando di vegliare è dato soltanto al portiere (v. 34 b). Ma anch'essa si rivela influenzata indirettamente in due passi da parabole affini. Le parole ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος (v. 34) dovrebbero derivare dalla parabola dei talenti (*Mt.* 25,14); poiché il comando al portiere di vegliare durante la notte conviene a un invito fatto al padrone per un banchetto [24] (*Lc.* 12,36) che potrebbe prolungarsi fino a notte fonda, mentre non si adatta ad un viaggio più lungo, il cui giorno di ritorno rimane in una distanza imprecisata e per il quale — considerata l'avversione degli orientali per i viaggi di notte — un ritorno di notte appare improbabile. Come l' ἄνθρωπος ἀπόδημος, anche la consegna dei poteri ai servi (δοὺς τοῖς δούλοις αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν *Mc.* 13,34) non si intona con la parabola del portiere. Questo tratto può essere stato mutuato dalla parabola del servo al quale è affidato il controllo (*Mt.* 24, 45; *Lc.* 12,42), in cui si tratta di una amministrazione coscienziosa dei beni affidati durante una lunga assenza del padrone di casa; mentre un padrone che accetta un invito a cena non ha bisogno di distribuire dei pieni poteri speciali [25]. In Matteo, finalmente, la parabola è scomparsa ed è rimasta soltanto l'applicazione: «Vegliate, dunque, perché non sapete in quale giorno viene il vostro Signore» (24,42; cfr. 25,13). Confrontando poi con *Mc.* 13,35: «Vegliate, dunque, perché non sapete quando il padrone di casa verrà: se di sera, o a mezzanotte, o al cantar del gallo, o la mattina», troviamo che il padron di casa

23. Dodd, p. 163.

24. Su γάμοι = banchetto, v. p. 28.

25. Anche la seconda persona nei vv. 35-36 dovrebbe essere secondaria (diversamente in *Lc.* 12,37 e 38): qui l'applicazione si infiltra nella parabola. Molto spesso, e a ragione, si è supposto che *Mc.* 13,33.37 fossero versi d'inquadramento.

è diventato «il vostro Signore», e la veglia notturna è diventata «il giorno». L'adattamento cristologico è evidente. Questo si trova non solo in *Mt.* 24,42 e *Lc.* 12,37 b, ma anche in *Apoc.* 3,20: è quindi una interpretazione che si è rapidamente imposta in tutta la Chiesa.

Rimane così come nucleo la parabola di un portiere che ha ricevuto l'ordine di rimanere sveglio (*Mc.* 13,34 b) e di aprire immediatamente non appena il suo signore, di ritorno dal banchetto, bussa alla porta (*Lc.* 12,36). Buon per lui, se il signore lo troverà sveglio, in qualsiasi ora della notte egli torni (*Lc.* 12, 37 a. 38; *Mc.* 13,35 s.). Che cosa ha in mente Gesù? A quali ascoltatori ha indirizzato il suo richiamo alla vigilanza? Se Gesù ha rivolto la parabola ai suoi discepoli, il richiamo alla vigilanza va messo in relazione con quello del Gethsemani: «*Vegliate* e pregate, per non cadere nella tentazione» (*Mc.* 14,38); si ha quindi, un'allusione al «peirasmos» della fine dei tempi, al sopraggiungere della tribolazione escatologica, all'offensiva di Satana contro i santi di Dio, avvenimenti il cui inizio Gesù poneva in collegamento con la sua passione [26]. Se, invece, Gesù ha parlato alla folla, si potrebbe confrontare questa parabola con quella del diluvio: la catastrofe vi minaccia, imprevedibile come il ritorno del padrone di casa! Siate vigilanti! A me pare assai più probabile che la parabola del portiere sia stata detta a quelli che pretendevano di possedere le chiavi del Regno dei cieli (*Mt.* 23,13; *Lc.* 11,52), cioè, ai dottori della legge: non fatevi trovare addormentati, quando verrà l'ora della crisi! Quali si fossero i primitivi ascoltatori, una cosa è chiara: siamo davanti ad una parabola della crisi, nella quale, tutt'al più, si trova nascosta una autoaffermazione di Gesù. La Chiesa primitiva applica la parabola alla sua situazione, la situazione tra le due crisi, la situazione della parusia che ritarda. Per questo essa amplia la parabola con una serie di tratti nuovi e allegorizzanti: il padrone di casa ora parte per un lungo viaggio (Mar-

26. Dodd, p. 166 n. 1 (in riferimento e in polemica con M. Dibelius).

co); dà a *tutti* i suoi servi il comando di vegliare (Luca); affida, prima di partire, i pieni poteri ai suoi servi (Marco); il giorno (e non l'ora di notte) del suo ritorno è incerto (Matteo); la ricompensa ch'egli concede è un servizio disinteressato dei suoi nel banchetto della gioia messianica (Luca).

Simile sorte ha conosciuto anche la parabola molto affine del *servo cui è stato affidato il controllo* — così dobbiamo intitolarla: infatti si parla di *uno,* e non di due servi [27] (*Mt.* 24,45-51; *Lc.* 12,41-46). Questo servitore ha ricevuto un incarico di fiducia; si vedrà poi, in occasione dell'improvviso ritorno del suo signore da un viaggio, se egli si è dimostrato degno della fiducia o se la prolungata assenza del suo signore lo ha indotto a trasformare la sua autorità in strumento di terrore e di dissolutezza. Matteo e Luca — come mostra il contesto (*Mt.* 24,44; *Lc.* 12,40) e l'accenno alla pena dell'inferno in *Mt.* 24,51 b c; *Lc.* 12,46 c —, hanno inteso il κύριος della parabola come il Figliol dell'uomo che ritorna quale Giudice del mondo, e hanno visto nella parabola una esortazione ai discepoli di Gesù, perché non si intiepidiscano nella fedeltà a causa del ritardo della parusia. La tradizione soggiacente al testo di Luca [28] ha compiuto un ulteriore passo in avanti; spinta dalla superiorità di grado in cui è stato posto il servo nei confronti dei suoi colleghi [29], essa ha visto nel servo gli Apostoli (*Lc.* 12,41) e ha limitato a questi l'insegnamento della parabola. In loro, infatti, è stata posta una grande fiducia, a loro — così aggiunge 12,

27. Ciò è dimostrato dal termine ἐκεῖνος *Lc.* 12,45. Anche in *Mt.* 24,48 si deve leggere ἐκεῖνος ottimamente attestato; ὁ κακὸς δοῦλος ἐκεῖνος in *Mt.* 24,48 significa: «quel servo, perché è cattivo» (W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu,* Hamburg 1956, p. 71.76).

28. V. p. 117 n. 34.

29. Questa superiorità è sottolineata da Luca col termine οἰκονόμος (12,42); ma esso non è originario, come indica il parallelo con Matteo (24,45: δοῦλος) e con Luca v. 43.45.46.47 (ovunque: δοῦλος). Esso non si adatta nemmeno al contenuto della parabola: l'incarico dato al servo non conterrebbe niente di particolare e di nuovo, se si trattasse di un amministratore. Il cambiamento di δοῦλος in οἰκονόμος trova la sua ragione nel fatto che Luca, come mostra 12,14, restringe la parabola agli Apostoli (W. Michaelis, *ivi,* p. 72.74).

47 s., testo proprio soltanto a Luca — a differenza degli altri è nota la volontà del loro signore, a loro è stato dato più che agli altri; ad essi, pertanto, verrà richiesto un rendiconto particolarmente severo, nel caso che, indotti dal protrarsi della parusia, si lasciassero andare ad abusare del loro incarico. È, quindi, piuttosto difficile scoprire l'aspetto originario della parabola attraverso le applicazioni datele da Matteo e Luca.

Anzitutto noi dobbiamo prescindere completamente dal contesto, perché sia in Matteo che in Luca, la parabola si trova in una collezione di parabole sulla parusia (*Mt.* 24,32 - 25,46; *Lc.* 12,35-59), ed inoltre in ambedue i Vangeli è possibile riconoscere la mano plasmatrice della tradizione. La domanda introduttiva di *Lc.* 12,41, che manca in Matteo, rivela un grande numero di particolarità lessicali proprie della fonte [30], mentre la conclusione è data in Luca da due logia autonomi (12,47 s.) [31]. In Matteo la parabola termine con una locuzione a lui caratteristica (24, 51 c) [32], mentre la parabola seguente vi è collegata con *τότε,* una delle sue particelle preferite [33]. Inoltre l'accenno alla punizione dell'inferno — che viene a rompere il quadro della parabola — potrebbe essere ricondotto ad una errata traduzione del testo aramaico originale [34], come è

30. V. p. 117 n. 34.
31. In *Lc.* 12,42-46 si tratta di una fiducia prima meritata e poi immeritata; mentre, invece, il v. 47.48 a (parallelismo antitetico) accenna alle diverse pene di quelli che conoscono e non conoscono la volontà di Dio, ed il v. 48 b (parallelismo sinonimo) insiste sulla maggiore obbligazione imposta da un maggior dono di Dio.
32. V. p. 69 n. 48.
33. V. p. 97 n. 155.
34. *Lc.* 12,46: καὶ διχοτομήσει αὐτὸν καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀπίστων (*Mt.* 24,51: ὑποκριτῶν) θήσει· (*Mt.* 24,51 + ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων). Bisogna osservare: a) Lo strano passaggio dalla pena terrena a quella ultraterrena si può spiegare ricorrendo all'aramaico. Tutte le traduzioni siriache traducono il verbo διχοτομεῖν (dividere) con *palllegh* (dividere, ripartire, assegnare, distribuire). Dobbiamo supporre nel testo originale aramaico un *j^ephallegh leh* (sulla costruzione con *l^e* cfr. J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim,* Leipzig 1881, II, 265 b). Il traduttore avrebbe inteso erroneamente *leh* come un accusativo: «egli lo dividerà», mentre il senso originario di *leh* era dativo: «egli impartirà a lui» (delle botte; cfr. K. A. Offermann, *Aramaic Origin of the New Testament,* s.d., Downers Grove, Illinois, edizione dell'autore, p. 22 s.), oppure «egli darà a lui (la sua parte)». b) La oscura qualifica di «ipocriti» (τῶν ὑποκριτῶν) in Matteo (24,51) dovrebbe risalire a lui stesso, poiché ὑποκριτής appartiene al suo vocabolario preferito (*Mt.* 14 volte, *Mc.* 1 volta, *Lc.* 3 volte). c) τὸ μέρος τινὸς τιθέναι μετά... è un semi-

stato riconosciuto da molti studiosi, indipendentemente tra loro [35]. Inizialmente la conclusione restava su un piano terreno. Ma soprattutto nel racconto non si insiste sull'indugio del padron di casa[36]; con χρονίζει μου ὁ κύριος (*Mt.*24,48; *Lc.*12,45) in origine si vuol illustrare semplicemente un aspetto tentatore della situazione in cui si trova il servo («il mio signore tarda a venire»). L'accento è messo piuttosto sull'esame repentino imposto al suo comportamento.

Se vogliamo raggiungere il significato originario della parabola, dobbiamo chiederci nuovamente quale effetto abbia avuto sugli ascoltatori di Gesù la figura del servitore cui è stata concessa una particolare fiducia e una speciale responsabilità e che all'improvviso viene controllato dal suo padrone che torna. Per costoro la designazione dei capi, dei regnanti, dei profeti e degli uomini di Dio come «servi di Dio», secondo l'Antico Testamento, era una immagine corrente [37]; per costoro i dottori della legge erano come gli amministratori stabiliti da Dio, ai quali erano state affidate le chiavi del Regno dei cieli (*Mt.* 23, 13; *Lc.* 11,52) [38]. Pertanto essi, ascoltando la parabola del servo incaricato della sorveglianza, dovevano pensare ai capi religiosi del loro tempo. Ammesso questo, la parabola acquista uno scottante riferimento con la situazione della vita di Gesù. Essa rappresenta uno dei molti e minacciosi richiami ai capi del popolo, in particolare ai dottori della legge. Gesù grida loro che s'avvicina la resa dei conti, quando Dio esaminerà se essi hanno meritato la fiducia concessa oppure ne hanno abusato.

La Chiesa primitiva interpreta naturalmente il ritardo del padron di casa con il protrarsi della parusia; in questo caso, il

tismo: «trattare uno come». Quindi: «Egli impartirà a lui delle busse e lo tratterà come un ribaldo».

35. A. Mingana, C. C. Torrey, T. W. Manson, K. A.; Offermann (con suggerimenti diversi circa l'equivalente aramaico di διχοτομήσει, dei quali però nessuno è pienamente soddisfacente).

36. Dodd, p. 159.

37. Dodd, p. 160.

38. Bill I, p. 741 c; ThWb III, p. 747, n. 42; p. 749, sotto b.

padrone di casa è il Figliol dell'uomo salito al cielo che torna improvvisamente per il giudizio finale; il servo viene interpretato come i membri, oppure come i capi della comunità (Luca), i quali sono esortati a non lasciarsi indurre in tentazione a causa dell'indugiare della parusia.

Un riscontro più particolareggiato della parabola appena esaminata è dato dalla parabola dei *servi ai quali sono stati affidati dei denari*. Ne abbiamo tre redazioni: *Mt.* 25,14-30; *Lc.* 19,12-27 e nel Vangelo dei Nazareni [39]. Cominciamo, procedendo in senso inverso, con la redazione che più si discosta dall'originale. Nel *Vangelo dei Nazareni,* accanto al servo che ha moltiplicato il denaro affidatogli e a quello che ha nascosto il talento, vi è un terzo servo, il quale ha scialacquato il suo denaro con le donne di malaffare e le suonatrici di flauto: il primo riceve un riconoscimento, il secondo è solo rimproverato, mentre il terzo viene gettato in prigione. Questo rifacimento, infedele soltanto nell'accenno allo scialacquo (cfr. *Lc.* 15,30; 12,45), è una forma inzotichita a sfondo moraleggiante che la parabola ha ricevuto nella Chiesa giudeocristiana. In Luca, la parabola ha un rivestimento completamente diverso da quello di Matteo. Al commerciante all'ingrosso di Matteo corrisponde in Luca un uomo di alto lignaggio che si mette in viaggio per ricevere un regno (v. 12); un'ambasceria di suoi concittadini cerca di sventare ciò (v. 14); ma egli ritorna come re (v. 15 a; cfr. anche le «città» nei vv. 17 e 19) e fa trucidare i servi davanti ai suoi occhi (v. 27). Probabilmente, in questi tratti noi ci troviamo di fronte ad una seconda parabola originariamente a sé stante: quella del *pretendente al trono,* collegata alla situazione storica dell'anno 4 a.C. Allora Archelao partì verso Roma per farsi confermare il potere sulla Giudea; contemporaneamente si mise in viaggio per Roma una missione giudaica di cinquanta persone allo scopo di impedire la sua nomina [40]. Sembra che Gesù abbia utilizzato la sanguinosa ven-

39. E. Klostermann, *Apocrypha* II³ (=*Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen,* herausgegeben von H. Lietzmann 8), Bonn-Berlin 1929, p. 9, framm. 15.

detta che Archelao fece al suo ritorno — rimasta indimenticabile nel popolo — per ritrarre, con una parabola della crisi, i suoi uditori da una falsa sicurezza. Come allora si verificarono all'improvviso il ritorno e la vendetta di Archelao contro i suoi nemici, altrettanto improvvisa irromperà su di voi la rovina. La tradizione anteriore a Luca aveva già fuso questa parabola del pretendente al trono con la nostra [41]. La cucitura appare particolarmente visibile nel v. 24 s.: la ricompensa supplementare di una mina (= 100 denari) fatta al primo servo, come l'osservazione dei presenti che il primo servo ha già ricevuto 10 mine (= 1.000 denari), è «assurda» [42] dal momento che questi è appena stato nominato governatore di una decapoli. Premessa a questa parabola composita sta una frase di inquadramento (19,11) che mostra numerose particolarità stilistiche proprie di Luca, senza però che dipenda necessariamente da Luca [43]. Questa frase afferma che la parabola è stata narrata allo scopo di allontanare delle false speranze circa una imminente apparizione del Regno. Dal passo 19,11 si veda in qual modo Luca abbia inteso la nostra parabola. Gesù, di fronte ad una fanatica aspettazione della parusia, ne afferma il differimento e ne dà la ragione, dicendo che il tempo intermedio è un tempo di prova per i suoi discepoli. Pertanto, Luca ha scorto nel nobile personaggio, che va a ricevere l'investitura regale e torna poi a chiedere conto ai suoi servitori, il Figlio dell'uomo, partito verso il cielo, che ritorna per il giudizio. Certamente a torto! Gesù non si è, sicuramente, paragonato né con un uomo che «toglie, dove non ha messo [44] e miete, dove

40. Flav. Ios., *bell.* 2,80; *ant.* 17,299 s.

41. Sulle fusioni di parabole, cfr. p. 111 ss. La fusione dev'essere anteriore a Luca, perché egli ha cura di non impiegare tali fusioni.

42. W. Foerster, *Das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden,* in: *Verbum Dei manet in eternum* (Festschrift für O. Schmitz), Witten 1953, p. 39.

43. V. p. 117 n. 35.

44. Αἴρεις ὃ οὐκ ἔθηκας sono espressioni della tecnica bancaria; la locuzione era usata a mo' di proverbio, per indicare una persona avida di denaro (cfr. Brightman in: *Journ. of Theol. Studies* 29 [1928], p. 158).

non ha seminato» (*Lc.* 19,21), cioè con un tale che è tutto proteso verso il denaro, intento senza scrupoli unicamente al proprio guadagno; né con un crudo despota orientale che si delizia a contemplare coi suoi occhi (v. 27: ἔμπροσθέν μου) i nemici giustiziati. Come dimostra un confronto particolareggiato, *Matteo* ha conservato la redazione più antica. Tuttavia si possono rilevare anche in Matteo alcuni tratti secondari [45]. Anch'egli (come abbiamo ora visto in Luca; ed a torto) ha inteso la nostra parabola come una parabola della parusia; egli la colloca infatti in questa serie: 24,32 - 25,13 e 25,31-46. Matteo deve motivare, come indica il γάρ di introduzione (25,13). Questa interpretazione cristologica s'infiltra in due passi della parabola: nell'espressione «Entra nel banchetto della gioia [46] del tuo signore» (25,21.23) e nel comando di gettare il servo inutile «nelle tenebre esteriori» (25,30). In entrambe le espressioni non parla un mercante terreno, bensì il Cristo della parusia, il quale concede di partecipare al nuovo mondo o condanna alla eterna dannazione [47]. Ambedue questi tratti non appartengono al testo originario: per 25,21.23 questa conclusione si rileva dal confronto con Luca, secondo il quale la ricompensa rimane in una dimensione terrena. Così pure le parole minacciose di *Mt.* 25,30 (assenti in Luca), che oltrepassano il quadro terrestre della parabola, si rivelano come una rielaborazione redazionale, sia perché contengono locuzioni preferite da Matteo [48], sia perché raddoppiano il castigo, aggiungendo la pena dell'inferno a quella terrena (v. 28).

45. In Matteo i servi ricevono somme favolose: devono quindi essere immaginati come governatori; in Luca essi vengono nominati a tale carica, solo dopo il rendimento dei conti (V. p. 70 n. 53). È chiaro che la somma più modesta di cento denari, riferita da Luca, è quella originale (v. p. 23).

46. Χαρά=*ḥedhw^{e}tha*= 1. Gioia, 2. Festa di gioia (G. Dalman, *Die Worte Jesu* I^{2}, Leipzig 1930, p. 96; Bill. I, p. 972 s.). Nei nostri due passi vale il secondo significato a causa dell'icastico εἰσέρχεσθαι='entrare' nel Regno di Dio, cfr. J. Schneider, ἔρχομαι κτλ., in: ThWb II, p. 674 s. Entrambi i servi vengono invitati al banchetto; comunanza di mensa significa parificazione!

47. Cfr. B. T. D. Smith, p. 166.

48. Εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον v. 30 a (cfr. *Mt.* 8,12; 22,13) e ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθ-

Ora, se tralasciamo le amplificazioni moraleggianti e allegorizzanti sopraccennate, noi otteniamo la storia di un ricco mercante all'ingrosso, temuto dai suoi servi per la sua assenza di scrupoli e per la sua avidità di denaro, il quale, prima di partire per un lungo viaggio, affida a tre [49] dei suoi servi cento denari [50] ciascuno per farli fruttare (o semplicemente, per non lasciare improduttivo il capitale durante la sua assenza [51], oppure con l'intenzione di mettere i servi alla prova) [52] e che, al suo ritorno, esige il rendiconto. I due servi fedeli vengono ricompensati con un aumento di responsabilità [53]. L'accento è messo sul rendiconto con il terzo servo [54], il quale porta avanti la magra scusa di aver conservato inutilizzato il suo denaro, perché preso da una timorosa prudenza, conoscendo l'avidità del suo padrone, e perché ha avuto paura di scatenare la sua terribile ira nel caso di un insuccesso negli affari. Secondo Luca il terzo servo si sarebbe comportato con imperdonabile leggerezza. Mentre per *Mt.* 25,18 questi avrebbe cercato almeno di porre al sicuro il denaro affidatogli sotterrandolo, secondo *Lc.* 19,20 egli l'avrebbe conservato in una pezzuola (vale a dire in un «foulard» di cotone, di circa un metro quadrato), trascurando così il più elementare dovere di custodia [55]. Come dovevano

μὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων v. 30 b (cfr. *Mt.* 8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51) sono modi di dire preferiti da Matteo come conclusione, cfr. soprattutto la contemporanea combinazione delle due locuzioni in 8,12 e 22,13.

49. Luca cita, sì, dieci servi in 19,13, ma, in seguito, (cfr. specialmente ὁ ἕτερος 19, 20) attesta l'originalità della terna di servi.

50. P. 69 n. 45.

51. W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu,* Hamburg 1956, p. 107 s.

52. Così T. W. Manson, *Sayings,* p. 315, il quale deduce questa intenzione del padrone dal modo della retribuzione (v. osserv. 6).

53. T. W. Manson, *ivi,* p. 247, accenna alla bella espressione di *Pirqe Abh.* 4,2: «Il premio per l'adempimento di un dovere è un (nuovo) dovere». Secondo *Lc.* 19.17.19 l'uno diventa governatore di una decapoli, l'altro di una pentapoli.

54. Dodd, p. 150.

55. Nel diritto rabbinico il sotterramento (*Mt.* 25,18) è considerato come la più sicura difesa contro il furto: chi, dopo la consegna, aveva sotterrato un pegno o un deposito, era liberato da ogni responsabilità (*b. B. M.* 42 a). Viceversa, chi aveva posto in una pezza il denaro affidatogli, era obbligato al risarcimento per mancata previdenza

comprendere la parabola gli ascoltatori di Gesù? In particolare che cosa dovevano pensare del servo che aveva seppellito il suo talento? Hanno pensato al popolo ebreo, al quale molto era stato affidato, ma che non utilizzava il suo talento [56]? Hanno pensato ai Farisei, i quali cercavano la sicurezza personale in una minuziosa esecuzione della legge, ma rendevano infruttuosa la religione attraverso il loro egoistico isolamento [57]? Abbiamo già visto che gli ascoltatori di Gesù dovevano vedere nei servi soprattutto i capi religiosi, specialmente i dottori della legge. Siccome Gesù anche in *Lc.* 11,52 li accusa di impedire ai loro correligionari la partecipazione al dono di Dio [58], si fa strada l'ipotesi secondo la quale Gesù avrebbe originariamente rivolto ai dottori della legge la parabola dei talenti [59]. Qualcosa di grande è loro affidato: la parola di Dio [60]. Ma, come i servitori della parabola, essi dovranno ben presto rendere conto di come hanno impiegato il bene loro affidato: se ne hanno usato secondo la volontà di Dio, oppure se — come il terzo servo —, sviati dal loro egoismo e dallo sconsiderato disprezzo del dono di Dio, hanno privato della sua efficacia la parola di Dio.

Anche in questo caso la Chiesa primitiva riferisce in vari modi [61] la parabola alla sua concreta situazione. Questa trasposizione comincia già con l'aggiunta di quella generica spiegazione contenuta in *Mt.* 25,29 par. *Lc.* 19,26: «Perché a chi ha, Dio [62] darà [63]; a chi non ha, Egli toglierà

(*B. M.* 3,10 s.). Si noti come sia Matteo sia Luca presuppongano le situazioni palestinesi.

56. M. Dibelius, *Jesus,* Berlin 1939, p. p. 107.

57. Dodd, p. 151 s.

58. Cfr. ThWb III, p. 746 s.

59. B. T. D. Smith, p. 168.

60. Il paragone della parola divina con un deposito affidato da Dio si trova anche in *1 Tim.* 6,20; *2 Tim.* 1,12.14.

61. Dodd, p. 152 s.

62. I passivi δοθήσεται/ἀρθήσεται sono ancora perifrasi impersonali per evitare il nome di Dio.

63. Matteo aggiunge, sia a 25,29 come a 13,12, anche καὶ περισσευθήσεται; la tradizione predilige simili rafforzamenti.

anche quello che ha[64]», fatta seguire al comando: «Toglietegli la sua mina e datela a quello che ne ha dieci» (*Lc.* 19,24; cfr. *Mt.* 25,28). Questa è in realtà una spiegazione del tutto pertinente di quel comando: infatti il servo diligente viene ancor più ricompensato, mentre al servo pigro viene tolto quanto possiede. E tuttavia l'aggiunta di questa spiegazione dà all'intera parabola un aspetto alterato, poiché questa spiegazione, messa immediatamente davanti alla frase conclusiva, è diventata, da spiegazione di un singolo verso (*Mt.* 25,28 par.), un principio d'interpretazione di tutta la parabola. Un tratto secondario diventa il motivo principale, ed in seguito a ciò la parabola intera viene interpretata come un ammaestramento sulle modalità della retribuzione divina. Apparentemente, questa è ingiusta, se rende il ricco ancor più ricco e toglie al povero anche il poco che gli resta. La sorpresa per un simile comportamento è chiaramente espressa in Luca: «Signore, egli ha già dieci mine» (*Lc.* 19,25. Ma tale è la giustizia di Dio, insegna la parenesi cristiana primitiva. Tanto più mette conto di fare ogni sforzo per non fallire! Nel Vangelo dei Nazareni l'accento è spostato ancor più manifestamente sulla parenesi; la parabola si trasforma in un ammonimento alla comunità, perché non conduca una vita sregolata.

Ben presto tuttavia all'applicazione parenetica della parabola se ne collega un'altra: appaiono così in primo piano l'interpretazione riferita al ritardo della parusia e, insieme a questa, l'allegorizzazione. Mentre, inizialmente, il viaggio e l'assenza del padron di casa erano accennati soltanto per spiegare il periodo di prova concesso ai servi, questo tratto secondario diventa ora il tema principale: in Matteo il mercante diviene allegoricamente il Cristo, il suo viaggio l'Ascensione, il suo ritorno μετὰ πολὺν χρόνον (*Mt.* 25,19) la Parusia, la quale reca agli uni l'accesso al banchetto della gioia messianica, agli altri la ripulsa nelle tenebre esteriori. La redazione di Luca procede ancor oltre sulla via dell'allegorizzazione: il mercante diventa un re, l'intera parabola diventa l'annuncio e la motivazione del differimento della parusia.

Le cinque «parabola della parusia» che noi abbiamo esaminato sono state in origine tutte parabole della crisi. Esse vo-

64. Il v. 29 (par. *Lc.* 19,26) separa i vv. 28 e 30; il verso è un logion originariamente isolato (*Mc.* 4,25; *Mt.* 13,12; *Lc.* 8,18; *Ev. Th.* 41), aggiunto alla parabola come frase di conclusione generale (v. p. 131) già dalla tradizione anteriore a Matteo e Luca, come mostra la concordanza tra i due. Il logion era forse inizialmente un proverbio: così è la vita, così ingiusta.

gliono scuotere un popolo accecato e i suoi capi di fronte all'ora grave e temibile. La catastrofe verrà inaspettata come il ladro notturno, come lo sposo che arriva a mezzanotte, come il padrone di casa che rientra a tarda ora dal banchetto, come il signore che ritorna da un lungo viaggio. Non lasciatevi cogliere impreparati! La Chiesa primitiva poi spiega queste cinque parabole in chiave cristologica[65] e le considera come parole di incitamento rivolte alla comunità, perché non diventi neghittosa nel tempo che la parusia tarda a venire.

b) *La Chiesa Missionaria*

La *parabola della gran cena* è contenuta nel N.T. in doppia stesura, quella di Matteo e quella di Luca (*Mt.* 22,1-14; *Lc.* 14,16-24). Inoltre si trova anche nel Vangelo di Tommaso come logion 64, riportato a p. 209. L'aspetto comune a tutte e tre le redazioni della parabola è il rifiuto degli invitati e la convocazione al loro posto dei primi che capitano. Ci troviamo davanti ad una delle numerose parabole — come quelle già esaminate degli operai nella vigna e della pecorella perduta — rivolte ai critici e ai nemici di Gesù per giustificare di fronte ad essi la Lieta Novella: Voi siete come quegli ospiti che hanno rigettato l'invito. Voi non avete voluto: perciò Dio chiama i pubblicani e i peccatori ed offre a loro quella salvezza che voi avete follemente perduta.

Osserviamo le divergenze tra le tre redazioni. In Matteo la parabola è fortemente allegorizzata (v. p. 78) e le segue una seconda parabola (22,11-13) e una conclusione di carattere generale (22,14, v. p. 125). Invece in Luca la parabola serve come narrazione esemplificativa dell'invito (14,12-14) a chiamare i poveri alla mensa (v. p. 50); inoltre essa è stata ampliata con una seconda chiamata rivolta ai non invitati (14,22 s.)[66].

65. Gesù stesso si è riconosciuto expressis verbis come Messia *soltanto una volta* davanti al pubblico: *Mc.* 14,62 par.

66. È, per contro, discutibile se anche la frase conclusiva di *Lc.* 14,24 sia di carattere secondario (V. p. 211).

Qui ci interessa anzitutto l'ampliamento di *Lc.* 14, 22 s. Dopo che il servo ha chiamato, per le piazze e per le vie della città, i poveri, gli storpi, i ciechi e gli zoppi (v. 21), c'è ancora posto nella sala del banchetto (v. 22). Egli, allora, riceve l'ordine di cercare nuovi invitati «dalle strade (maestre, di campagna) e dai recinti (dei vigneti)» [67] (v. 23); deve, quindi, andare davanti alla porta della città e chiamare da fuori i vagabondi, perché si aggiungano ai poveri della città (v. 21). Siccome Matteo (22,9 s.) e il Vangelo di Tommaso (64) riportano soltanto *un* invito rivolto a quelli che non erano stati ufficialmente invitati, questa ripetizione deve essere considerata come un ampliamento della parabola. Questa rielaborazione voleva certamente illustrare, secondo la fonte di Luca, come la massima preoccupazione del padrone fosse quella di vedere occupato anche l'ultimo posto disponibile nella sua casa. Invece nel doppio invito dovette leggere qualcosa di più. Il primo invito fatto ai non invitati viventi nell'ambito della città, egli dovette riferirlo ai pubblicani e ai peccatori di Israele; l'invito invece, rivolto a quelli che si trovano fuori della città, lo dovette riferire ai pagani. Anche Matteo infatti — come rivela soprattutto il confronto con *Mt.* 21,43 (nella parabola immediatamente precedente) — sotto la figura dei non invitati aveva probabilmente già pensato ai pagani. Ma in Luca questa figura si è fatta più colorita a causa del raddoppiamento; l'inclusione dei pagani nel Regno di Dio viene da lui sottolineata in forma chiara. È la Chiesa in stato di missione che interpreta la parabola come un comando missionario; questo si verifica già molto presto, come indica la concordanza tra Matteo e Luca, senza tuttavia, cogliere appieno il senso originario (v. s. p. 73). Ciò non vuol dire che la partecipazione dei pagani al Regno di Dio non entrasse nella visuale di Gesù! Qui basti solo accennare che Gesù si è prospettata questa partecipazione in altro modo: non nella forma della missione, bensì dell'affluire dei pagani nell'ora

67. W. Michaelis in ThWb v, p. 69.

escatologica ormai imminente (*Mt.* 8,11 s.)[68]. Vediamo, così, come la *Chiesa primitiva interpreta e applica la parabola di Gesù* in base alla sua situazione missionaria.

La chiusa della nostra parabola nella versione presentata da Matteo ci suggerisce una osservazione analogica. La sua conclusione (22,11-13) è stata sempre un rompicapo per gli esegeti, poiché sembrava loro incomprensibile che le persone chiamate dalla strada potessero portare con sé un abito nuziale. Si deve abbandonare la spiegazione preferita, secondo la quale era abitudine offrire agli invitati un abito festivo (cfr. *2 Reg.* 10,22), in quanto simile costume non è attestato per l'epoca in cui visse Gesù [69]. Al contrario, l'assenza di questi versetti in Luca e nel Vangelo di Tommaso, così come la sorprendente trasformazione di δοῦλοι (v. 3.4.6.8.10) in διάκονοι (v. 13), mostrano che i vv. 11-13 sono un'amplificazione. In tal modo, il confronto con un'analoga parabola rabbinica [70] porta alla conclusione che l'episodio dell'uomo senza abito di nozze è una parabola inizialmente indipendente; l'inizio di questa seconda parabola dell'uomo senza l'abito di festa potrebbe essere rimasto in 22,2. Si spiegherebbe così perché questa storia, che in origine parlava di un festino offerto da un privato (*Lc.* 14,16), sia divenuta in seguito una parabola regale (*Mt.* 22,2). Perché Matteo (oppure la sua fonte) ha aggiunto la seconda parabola? Evidentemente bisognava evitare un malinteso: l'invito indiscriminato [71] dei non invitati (v. 8 ss.) poteva far credere che la condotta delle persone chiamate alla festa non aveva affatto importanza. Gesù non ha temuto questo malinteso, come altre parabole della Buona Novella stanno ad indicare (specialmente la parabola del Figliol Prodigo); questo non ha nulla di sorprendente, se si tiene presente che le parabole della Buona No-

68. J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker*², Stuttgart 1959, p. 47 ss.

69. Quanto alla veste onorifica accennata a p. 155, si tratta di una speciale distinzione, non di un costume generalizzato.

70. *b Shab.* 153 a (par. *Midhr. Eccl.* 9,8; *Midr. Pr.* 16,11); v. sotto p. 223.

71. Πονηρούς τε καὶ ἀγαθούς (V. 10) sottolinea, come in *Mt.* 5,45, l'assenza di scelta.

vella (cfr. p. 143ss.) — come vedremo ancora in seguito — sono state dette, senza eccezione, agli avversari e ai critici. Ma questo equivoco doveva necessariamente apparire, allorché si applicò la nostra parabola alla comunità cristiana; il v. 10 diventò in tal modo un'affermazione sul battesimo: esso apre «ai cattivi e ai buoni» (Cfr. n. 71) la porta della sala delle nozze. Ma questa affermazione sul battesimo non era troppo difettosa e incompleta? La Chiesa missionaria doveva continuamente affrontare il pericolo che il Vangelo della libera grazia di Dio potesse venire interpretato come liberazione dei battezzati dai loro doveri morali (*Rom.* 3,8; 6,1.15; *Iudae* 4). Per togliere completamente ogni appoggio a simile equivoco, si aggiunge alla parabola della gran cena quella dell'abito nuziale; si sottolinea, così, il principio della dignità e della conversione come condizione per affrontare il giudizio di Dio. Nuovamente noi osserviamo come la Chiesa riferisca la parabola alla sua situazione concreta e la allarghi in base alle sue esperienze missionarie.

Nell'immagine della *lampada* Matteo afferma che la luce illumina «tutti quelli che sono in casa» (5,15). Luca, invece, scrive che essa «rischiara quelli che entrano nella casa» (11,33): espressione che rispecchia l'architettura ellenistica (v. p. 28-29) è la situazione missionaria della Chiesa [72]. Pure *Mt.* 13,38 (ὁ δὲ ἀγρός ἐστιν ὁ κόσμος) esprime questa idea di missione [73].

c) *Direttive per la guida delle comunità*

Nelle osservazioni raccolte finora noi abbiamo constatato ripetutamente il fatto che delle parabole, in origine rivolte ai capi religiosi d'Israele [74] o agli avversari di Gesù [75], sono state applicate in un secondo tempo alle guide della comunità. Queste trasposizioni trovarono il loro punto d'appoggio nelle im-

72. T. W. Manson, *Sayings*, p. 93.

73. Cfr. p. 95 s.

74. P. 63 (parabola del portinaio); p. 95 s. (parabola del servo preposto all'amministrazione); p. 71 (talenti).

75. P. 43-46 (parabola della pecorella perduta).

magini usate (servo, pastore), come pure nel bisogno avvertito di trovare delle direttive provenienti da Gesù per i dirigenti delle comunità. Il discorso di *Mt.* 18, rivolto a questo scopo [76], mostra quanto fosse vivo questo bisogno. Anche questo fattore ha, quindi, avuto il suo peso nella trasformazione del senso di alcune parabole.

8. *L'allegorizzazione*

Nel precedente capitolo (p. 55 ss.) abbiamo visto che la Chiesa primitiva ha applicato alla sua situazione diverse parabole, quelle soprattutto caratterizzate dal pensiero del ritardo della parusia e dalla missione. Uno dei mezzi usati per operare una trasposizione di significato fu l'interpretazione allegorica. La più frequente e importante è l'allegorizzazione cristologica: il ladro, lo sposo, il padrone di casa, il mercante, il re, divennero altrettante allusioni a Cristo, mentre agli inizi le dichiarazioni di Cristo su se stesso erano tutt'al più velate e si trovavano solo in secondo piano nel tessuto di alcune parabole. Ma anche là dove si parla di premio e di castigo, si ricorre volentieri — come abbiam visto — alla interpretazione allegorica (banchetto del tempo messianico: *Mt.* 25,21.23; *Lc.* 12,37 b; tenebre esteriori: *Mt.* 22,13; 25,30). Tuttavia il numero delle interpretazioni allegoriche secondarie è molto più rilevante. Tutti e tre i Sinottici concordano nel vedere nelle parabole delle affermazioni enigmatiche, incomprensibili per «quelli di fuori» (*Mc.* 4,10 - 12 e par. nel contesto attuale). Siccome poi i vari rami della tradizione rivelano differenze nell'applicazione dei sensi allegorici, conviene esaminarli separatamente. Cominceremo con lo studio dei discorsi comuni a Matteo e Luca (A), per rivolgerci in seguito alla relazione di Marco (B), alla parte propria del solo Matteo (C), al Vangelo di Giovanni (D), e, infine, al testo proprio di Luca (E) e al Vangelo di Tommaso (F).

76. V. p. 46.

A. Per quanto riguarda le *parabole comuni a Matteo e Luca,* si è già rilevato come quella del ladro (*Mt.* 24,43 s.; *Lc.* 12,39 s.; v. p. 55 ss.), del servo di fiducia (*Mt.* 24,45-51; *Lc.* 12,41-46, v. p. 64 ss.) e dei talenti (*Mt.* 25,14-30; *Lc.* 19,12-27, v. p. 67 ss.), in cui i due evangelisti concordano, scostandosi però dalla versione primitiva, sono state riferite al Cristo e al suo ritorno. L'accordo tra Matteo e Luca in tutti e tre i casi giustifica la conclusione che le applicazioni allegoriche riferite non sono frutto dei due evangelisti, bensì della *Tradizione* che già si profila dietro a loro.

Un esempio di più della interpretazione allegorica nelle parabole comuni a Matteo e Luca ci viene offerto dalla parabola della *gran cena* (*Mt.* 22,1-14; *Lc.* 14,16-24; *Ev. Th.* 64)[77]. Accanto all'amplificazione di 22,11-14 già segnalata a p. 73 ss. ed insieme a molte altre varianti del racconto, questa parabola rivela in Matteo, nei confronti di Luca e della redazione del Vangelo di Tommaso, una serie di divergenze causate dalla tendenza all'allegorizzazione. È vero che si potrebbe eventualmente spiegare perché in Matteo l' «uomo» (*Lc.* 14,15; *Ev. Th.* 64) è diventato un «re» (*Mt.* 22,2) e il δεῖπνον (*Ev. Th.*) o δεῖπνον μέγα (*Lc.* 14,16) è diventato la festa di nozze del figlio del re (*Mt.* 22,2) col fatto che noi siamo davanti all'inizio della parabola inserita da *Mt.* 22,11-13, in cui si parla di una festa di nozze indetta da un re. Ma è certamente molto più di un abbellimento, come indica il v. 6 s., il fatto che in Matteo al posto del *solo* servo di Luca (14.17.21.22 s.) e dell' *Ev. Th.* subentri un gruppo di servi: i primi per recare gli inviti alla cena (22,3)[78], i secondi (22,4: ἄλλους δούλους) per chiamare alla

77. V. il testo dell'*Ev. Th.* a p. 209.

78. Di questo primo gruppo è detto: καὶ ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ καλέσαι τοὺς κεκλημένους εἰς τοὺς γάμους (22,3). Il part. perf. τοὺς κεκλημένους sembra affermare che l'invito propriamente detto era già stato rivolto in antecedenza, cosicché nei vv. 3-4 si parlerebbe insomma dei *tre* inviti (Jülicher II, p. 419; E. Klostermann, *Das Matthäusevangelium*², Tübingen 1927, p. 175 su *Mt.* 22,4). In verità, dovremmo trovarci davanti ad un fondo semitico. Il part. pass. ha spesso nelle lingue semitiche un significato gerundivo (Gesenius-Kautzsch-Bergsträsser, *Hebräische Gram-*

cena ormai pronta, e che in Matteo (22,3b) già i primi servitori vengono respinti. I versi 6-7, fino alle parole ὁ δὲ βασιλεὺς ὠργίσθη (cfr. *Lc.* 14,21), sono un'amplificazione: mancano infatti in Luca e in *Ev. Th.*, rompono il legame originario tra il v. 5 e il v. 8 ed esulano totalmente dal quadro del racconto. Leggiamo, infatti, nel v. 6 che i servitori del secondo gruppo non soltanto vengono respinti, ma anche malmenati senz'alcun motivo dagli altri invitati (λοιποί: chi sono questi?). Ancor più sorprendente è la descrizione anticipata della collera del re, il quale, prima ancora di sedere a cena (ed è già pronta!), spedisce la sua guardia del corpo [79] per togliere di mezzo quegli assassini — i quali abitano tutti in una stessa città — e per bruciare la «loro città» (v. 7). È evidente che il v. 7, utilizzando un vecchio schema inteso a descrivere una spedizione punitiva [80], allude alla distruzione di Gerusalemme. Il che ci permette di concludere che, col primo gruppo di servi, Matteo ha voluto riferirsi ai profeti e al rigetto della loro testimonianza; col secondo gruppo (v. 4) agli apostoli e missionari invitati a Israele — o Gerusalemme — e ai maltrattamenti oppure al martirio subiti da alcuni di loro; con l'invio dei servi per le strade (v. 9 ss.) alla missione ai pagani (v. p. 74); con l'ingresso nella sala del banchetto (v. 10 b) al battesimo (v. p. 76). La cena cui i profeti invitano, di cui gli apostoli annunciano l'avvenuta preparazione, che gli invitati disdegnano ed alla quale accorrono i non invitati, e per la cui partecipazione è richiesto l'abito nuziale, è la cena del tempo della salvezza. Così pure

matik[29], Leipzig 1926, § 13 d, p. 69; K. Albrecht, *Neuhebräische Grammatik,* München 1913, § 107 m, p. 120), cioè οἱ κεκλημένοι = *quelli da invitare.* Diversamente *Mt.* 22,4.8; *Lc.* 14,17.24.

79. Τὰ στρατεύματα αὐτοῦ è un plurale di generalizzazione (cfr. per questo semitismo, P. Joüon, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* Paris 1930, p. 135; J. Jeremias, *Beobachtungen zu neutestamentlichen Stellen an Hand des neugefundenen griechischen Henoch-Textes,* in ZNW 38 (1939, p. 115 s.) e sta a indicare, come in *4 Mach.* 5,1; *Mekh. Ex.* a 15,2; *Lc.* 23,11, *la guardia del corpo*; cfr. K. H. Rengstorf, *Die Stadt der Mörder* (*Mt.* 22,7), in *Judentum, Urchristentum, Kirche* (BZNW. 26), Berlin 1960, p. 108.

80. V. p. 36.

la visita del re ai suoi ospiti (v. 11) è il giudizio finale, le «tenebre esteriori» (v. 13) sono l'inferno (cfr. *Mt.* 8,12; 25,30). In tal modo l'interpretazione allegorica in Matteo ha trasformato la nostra parabola in *uno schizzo della storia della salvezza,* dall'entrata in scena dei profeti dell'Antico Testamento, passando attraverso la rovina di Gerusalemme, fino al Giudizio finale [81]. Questo quadro sintetico intende motivare il passaggio della missione ai pagani: Israele non aveva accettato la Buona Novella.

Luca si manifesta più riservato nei riguardi dell'allegoria. Certamente si trovano pure in lui alcuni tratti allegorici, ma non nella proporzione con cui li troviamo in Matteo. L'inizio (14,15) e l'espressione «la mia cena» del v. 24 [82] indicano che anch'egli ha riferito quella cena al banchetto dei tempi messianici. Abbiamo già visto (p. 74 s.) [83] come anche per Luca la πόλις significa Israele e la parabola raffigura la chiamata dei pagani. Ci si può chiedere, tuttavia, se queste allegorizzazioni debbano essere attribuite a Luca stesso. Per lo meno l'identificazione allegorica della πόλις con Israele e della cena col banchetto messianico non è opera sua, bensì — come sta ad indicare la concordanza con Matteo — dev'essere più antica dei due. Gesù stesso aveva già esposto questa parabola non certo come allegoria del banchetto messianico (come dimostra la cornice terrena del racconto, cfr. p. 209 ss.), ma tuttavia con un certo riferimento a questo, come al rifiuto dell'invito da parte dei capi d'Israele.

81. Ciò si trova in rapporto verbale con *Mt.* 21,33 ss.: ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ (22,3) = letteralmente a 21,34; πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους (22,4) = letteralmente 21,36; l'uccisione dei servi in 22,6 ha il suo corrispondente in 21,35 s.; cfr. ἀπώλεσεν τοὺς φονεῖς ἐκείνους con 21,41 ἀπολέσει αὐτούς. Il maltrattamento arbitrario dei servi in *Mt.* 22,6 (essi, infatti, portano un invito!) è motivo in 21,35 s., per il fatto che essi devono insistere per l'invito.

82. V. p. 211 su *Lc.* 14,24.

83. Che Luca abbia intravisto Gesù nel servo (v. 17.21.22 s.; Jülicher II, p. 416; E. Klostermann, *Das Lukasevangelium*², Tübingen 1929, p. 151), è una ipotesi non sostenuta dal singolare, la quale cade nel v. 22: Luca ha visto in Gesù il missionario dei pagani?

Vi sono dei casi in cui solo Matteo, e non Luca, ha introdotto dei tratti allegorici nelle parabole dedotte dal materiale dei Logia. È il caso della parabola della pecorella smarrita: in Luca (15,4-7) essa è rimasta una semplice descrizione di un fatto della vita, mentre in Matteo ha rivestito la funzione di una allegoria ecclesiologica (18,12-14): il pastore sta al posto della guida della comunità, la pecora sperduta al posto del membro errante della comunità.

B. Rivolgiamoci ora al *testo di Marco*. Occorre qui ricordare che abbiamo già ritrovato in Marco due applicazioni secondarie: quella dello sposo in *Mc.* 2,19b-20 (v. p. 60 n. 18), e quella del padrone di casa in *Mc.* 13,33-37 (v. p. 61 ss.) divenuti immagini del Cristo. Siccome l'ultima interpretazione si trova tanto in Luca (12,35-38) come in Matteo (24,42), quantunque Luca e, probabilmente anche Matteo, seguano in questo caso una loro propria tradizione, dobbiamo concludere che questa interpretazione deriva da una fonte *anteriore* a Marco.

La parabola dei *vignaiuoli malvagi* ci offre un altro esempio d'interpretazione allegorica in Marco (*Mc.* 12,1-11; par. *Mt.* 21, 33-44; *Lc.* 20,9-18; *Ev. Th.* 65). Il carattere allegorico di questa parabola, che si collega col «canto della vigna» di *Is.* 5,1-7, le attribuisce un posto unico nelle parabole sinottiche di Gesù: la vigna è evidentemente Israele, i vignaiuoli sono i suoi reggitori e i suoi capi, il proprietario è Dio, i messi sono i profeti, il castigo dei ribelli raffigura la riprovazione d'Israele, l' «altro popolo» (*Mt.* 21,43) è la Chiesa dei pagani. Tutto l'insieme appare come una pura allegoria. Tuttavia un confronto dei testi modifica essenzialmente questa impressione. Già nelle edizioni precedenti di quest'opera il confronto aveva condotto alla conclusione che i tratti allegorici, che noi troviamo in Marco ma soprattutto in Matteo, sono di carattere secondario. Questo risultato viene ora completamente confermato dall' *Ev. Th.*

1. Anzitutto per quanto riguarda l' *introduzione della parabola,* Marco (12,1) e Matteo (21,33) ci danno un'accurata descrizione della vigna che sta in stretta analogia col canto della

vigna di *Is.* 5,1-7. Da Isaia dipendono i riferimenti alla siepe, al torchio e alla torre. Riferendosi così alla Scrittura fin dai primi versetti, si vuole chiaramente indicare che qui non si tratta di un proprietario e di una vigna di questa terra, ma che si sta parlando di Dio e di Israele, vale a dire che siamo davanti ad una allegoria. Questo legame con *Is.* 5,1 ss. è, però, lasciato cadere da Luca (20,9). Ancor più colpisce il fatto che questo riferimento manca in *Ev. Th.*, dove l'inizio della parabola suona così: «Un uomo per bene aveva una vigna; egli la concesse ai contadini perché la lavorassero e per riceverne i frutti». Quello che soprattutto fa pensare contro l'autenticità del riferimento ad *Is.* 5, è l'impiego della versione dei Settanta [84]. Il collegamento a *Is.* 5 potrebbe essere, quindi, una trasformazione secondaria.

2. Nell' *invio dei servi* si può osservare ancor più chiaramente come l'allegorizzazione si è impadronita del testo solamente in seguito. Il Vangelo di Tommaso dopo la introduzione continua: «Egli mandò il suo servo, perché i contadini gli dessero il frutto della vigna. Ma questi afferrarono il suo servo, lo percossero e non mancò molto che lo uccidessero. Il servo tornò e raccontò tutto questo al suo padrone. Il suo padrone disse: forse questi non era da loro conosciuto [85]. Egli mandò un altro servo; (ma) i contadini picchiarono (anche) il secondo». Questa descrizione resta completamente nel quadro di un semplice racconto; non vi è nulla che indichi un significato allegorico più profondo. In particolare osserviamo che, secondo Ev. Tomm., ogni volta viene inviato *un solo* servo. Questo tratto si ritrova anche in Marco, almeno all'inizio (12,2-5 a), con la differenza, però, che questi porta a tre le volte in cui i servi vengono mandati. Un servo alla volta viene inviato nella triplice missione:

84. L'utilizzazione dei LXX è manifesta nella espressione περιέθηκεν φραγμόν (*Mc.* 12,1); nel testo ebraico di *Is.* 5,2 si trova ,infatti, «egli la circondò con un fossato», che viene erroneamente tradotto dai LXX con φραγμὸν περιέθηκα «Io la circondai con una siepe».

85. Letteralmente: forse egli non li conosceva.

il primo viene bastonato, il secondo offeso con pugni in faccia, il terzo ucciso. Marco introduce, così, una progressione nella serie degli oltraggi. Tuttavia, se il crescendo gli ha preso la mano in modo da far uccidere il terzo servo, questo tratto descrittivo dovuto alla esagerazione popolaresca è fuori posto, in quanto indebolisce il corso del racconto [86] mediante l'anticipazione della sorte che dovrà subire il Figlio. Questo tratto non ha un significato allegorico. Tuttavia, come conclusione nel v. 5 b, Marco abbandona la «regola del tre», cara alle narrazioni popolari, per menzionare sommariamente ancora molti servi, alcuni dei quali vengono percossi, altri uccisi. Non vi è dubbio: sono i profeti cui tocca questa tragica sorte. Questa allegoria che viene ad invadere la scena è certamente una amplificazione [87]. È caratteristico per Luca (12,10-12) il fatto ch'egli non abbia fatto sua né l'uccisione del terzo servo né la conclusione allegorica di Marco. Egli si limita al triplice invio di un solo servo e ai maltrattamenti che ciascuno d'essi subisce, costruendo il suo racconto in forma perfettamente simmetrica [88]. Questo sobrio riserbo dipende dalla sua sensibilità stilistica, oppure deriva dalla tradizione orale? Non possiamo dare una risposta

86. Molto più riservato è l'*Ev.Th.*, il quale dice del servo inviato per primo: «non mancò molto, che lo avrebbero ucciso». Per Luca (20,12) il terzo servo viene soltanto ferito.

87. Il v. 5 b turba la sintassi; infatti a πολλοὺς ἄλλους si deve aggiungere un verbo (forse ἐκάκωσαν, Jülicher II, p. 389), poiché δέροντες si scontra con il verbo reggente ἀπέκτειναν del v. 5 a (osservazione di Ernst Haenchen-Münster). Tuttavia Marco trovò già scritto il v. 5 b, poiché egli accoglie manifestamente il fraseggio μέν-δέ, in lui raro, anche negli altri due passi (14,21.38; W. G. Kümmel in: *Aux sources de la tradition chrétienne,* Goguel-Festschrift, Neuchâtel-Paris 1950, p. 122, n. 12).

88. L'impeccabile simmetria di *Lc.* 20,10-12 deve provenire, secondo l'esame del materiale lessicale e stilistico, da Luca stesso. In questi versi, infatti, si accumulano i caratteri linguistici dello stile di Luca (cfr. la lista di J. C. Hawkins, *Horae Synopticae*^{2}, Oxford 1909, p. 16 ss.): v. 10 (ἐξαποστέλλειν), v. 11 (προστιθέναι per πάλιν *Mc.* 12,4, ἕτερος, δὲ καί, ἐξαποστέλλειν), v. 12 (προστιθέναι, δὲ καί, τοῦτον=lui). Per la stessa ragione non è affatto un caso che nella parabola della gran cena (*Lc.* 14,15-24) proprio i vv. 18-20 rivelino, con le loro scuse simmetricamente strutturate, uno stile (o uso) linguistico prediletto da Luca.

precisa. L'atteggiamento di Matteo (21,34-36) è del tutto diverso. Egli ha percorso conseguentemente e fino in fondo la via dell'allegorizzazione. La graduazione che noi troviamo in Marco è completamente scomparsa. All'inizio molti servi vengono inviati e questi primi sono già in parte maltrattati, in parte uccisi, in parte lapidati. Segue poi ancora *un* invio: di nuovo un gruppo, più numeroso del primo, che subisce la stessa sorte. Con questi due invii Matteo allude ai profeti antichi e recenti; la lapidazione, poi, richiama in modo particolare il destino dei profeti (2 *Par.* 24,21; *Hebr.* 11,37; cfr. *Mt.* 23,37; *Lc.* 13,34). Non rimane dunque più nulla del semplice racconto primitivo, come noi lo troviamo in *Ev. Th.* e in Luca e come possiamo ricostruire dal testo di Marco. Per tutti questi non si tratta che di un solo messaggero, inviato più volte ai vignaiuoli, che ritorna a mani vuote, ingiuriato e scacciato.

3. Per quanto concerne l' *invio del figlio,* bisogna notare, anzitutto, che il racconto vero e proprio termina bruscamente con la sua uccisione. Così avviene anche secondo l' *Ev. Th.,* che conclude: «Allora il padrone mandò suo figlio. Diceva: Forse temeranno mio figlio! Ma quei contadini sapevano che egli era l'erede della vigna, lo afferrarono e lo ammazzarono. Chi ha orecchie, intenda!». Questa circostanza ci vieta assolutamente di vedere nella parabola una allegoria che la Chiesa primitiva avrebbe messo in bocca a Gesù, poiché la sua risurrezione aveva per essa una importanza così determinante che certamente non sarebbe stata sottaciuta nel quadro del racconto [89]. Ma nella situazione di Gesù, alla quale noi siamo così ricondotti, dobbiamo distinguere tra il pensiero di Gesù e la comprensione degli ascoltatori. Gesù stesso ha indubbiamente inteso la missione del figlio come la sua propria missione. Ma per la folla dei suoi uditori non era certamente chiaro il riferimento del figlio al Messia, dal momento che nel giudaismo palestinese anteriore

89. V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice,* London 1937, p. 107; A. M. Brouwer, *De Gelijkenissen,* Leiden 1946, p. 68. La prima osservazione proviene da F. C. Burkitt.

a Cristo il termine «figlio di Dio» non può essere attestato come un attributo messianico [90]. «Nessun Ebreo, ascoltando nella nostra parabola il racconto dell'invio e della uccisione del 'figlio', poteva essere indotto a pensare alla missione del Messia» [91]. È significativo che nella parabola rabbinica del re e dei cattivi affittuari [92] venga presentato come figlio il patriarca Giacobbe (quale rappresentante del popolo d'Israele). Così l'aspetto cristologico della parabola doveva restare velato agli uditori.

La Chiesa primitiva l'ha ben presto messo in evidenza. Fa specie che in Marco il figlio sia ucciso dentro la vigna e soltanto in seguito il suo cadavere venga gettato fuori (v. 8). Questo tratto vuole semplicemente descrivere l'eccesso della loro scelleratezza: i vignaiuoli profanano ancora il cadavere, gettandolo al di là del muro e rifiutandogli la sepoltura. Non vi è nulla qui che si riallacci agli avvenimenti della Passione di Gesù. Diversamente Matteo (21,39) e Luca (20,15): il figlio viene prima respinto fuori della vigna e là ucciso, allusione evidente alla morte di Gesù fuori della città (*Io.* 19,17; *Hebr.* 13,12 s.). Ci troviamo dunque davanti ad una accentuazione dell'aspetto cristologico della parabola. I primi indizi di questo procedimento si possono, però, osservare già in Marco: prima, nell'espressione υἱὸν ἀγαπητόν (12,6) che è una reminiscenza della voce venuta dal cielo (1,11; 9,7) [93], poi, nei vv. 10-11, in cui egli cita uno degli argomenti preferiti dalla Chiesa primitiva sulla Risurrezione del Cristo e la sua elevazione alla gloria: l'espressione veterotestamentaria della pietra rigettata, che Dio [94] ha reso chiave di volta (*Ps.* 118,22 s.) [95], come avviene del Cristo respinto [96]. Questo argomento

90. *Hen.aeth.*105,2 si è rivelato una interpolazione, dopo la lettura del papiro Chester-Beatty (d. C. Bonner, *The Last Chapters of Enoch in Greek,* London 1937, p. 76 s.); *4 Esdr.* 7,28 s.; 13,32.37.52; 14,9 riporta il *filius meus* della versione latina al greco παῖς μου = «il mio servo» (ThWb v, p. 680, n. 196). Soltanto in epoca postcristiana si riscontrano nella letteratura rabbinica alcuni rari casi di indicazione del Messia come Figlio di Dio, e questo in riferimento al *Ps.* 2,7 (Bill. III, p. 19 s.).

91. W.G. Kümmel (v. sopra p. 83 n. 87), p. 130.

92. *Siphre Dt.* 32,9 § 312 (Bill. I, p. 874).

93. Kümmel, *ivi,* p. 123.

94. Ἐγενήθη (*Mc.* 12,10): forma impersonale per evitare il nome di Dio.

95. Κεφαλὴ γωνίας (Lutero: Eckstein, pietra angolare) è la pietra terminale sopra l'arco, cfr. J. Jeremias, *Der Eckstein,* in *Angelos 1* (1925), p. 65 ss.; ZNW 29

scritturistico, che segue letteralmente il testo dei Settanta, venne probabilmente aggiunto per rispondere all'esigenza di fondare la sorte del figlio sulla Scrittura e di aggiungere qualcosa sulla Risurrezione di cui il racconto non dice nulla [97]. Queste allusioni cristologiche mancano affatto in *Ev. Th.* [98].

4. La *domanda finale,* che si trova in tutti e tre i Sinottici (*Mc.* 12,9 par.), è assente in *Ev. Th.* Essa si ricollega (v. p. 81 Nr. 1) a *Is.* 5 (v. 5), ancora secondo il testo dei Settanta e non secondo l'ebraico che manca della forma interrogativa. Come la domanda finale, al cui posto l'*Ev.Th.* ha un grido di allarme (v. p. 84), così la risposta che essa provoca, non può essere considerata come parte originaria della tradizione.

Ma anche ammesso che il riferimento a *Is.* 5 all'inizio e alla fine della parabola sia secondario, che l'invio dei servi non fosse inteso originariamente in senso allegorico e che la portata cristologica della parabola non potesse essere manifesta per gli ascoltatori di Gesù, ci si può domandare, tuttavia, se la parabola, presa nel suo insieme, non esca a tal punto dal quadro della vita reale da doverla considerare, nonostante tutto, come una allegoria. Si pensi alla assurda pazienza del proprietario, alla speranza insensata degli affittuari per i quali il delitto avrebbe fruttato il possesso della vigna (*Mc.* 12,7), all'uccisione stessa del figlio: nella realtà poteva accadere una cosa simile? Per quanto possa parere sorprendente, sembra possibile rispondere affermativamente a questa domanda. La parabola, come ben ha

(1930), p. 264 ss.; ThWb 1, p. 792 s.; K. H. Schelkle, art. *Akrogoniaios,* in RAC 1 (1950), col. 233 s. La citazione più importante è *Test. Sal.* 22,7 ss. (ed. Mc Cown, p. 66 ss.).

96. Cfr. *Act.* 4,11; *1 Petr.* 2,7.

97. B. T. D. Smith, p. 224. L'aggiunta dell'argomento scritturale è più antica di Marco, essendo una caratteristica l'assenza dell'argomento profetico; in quei pochi passi nei quali lo riporta, egli non fa che seguire una tradizione precedente.

98. È interessante vedere come l'*Ev.Th.* lasci intuire un appiglio al processo di delucidazione sopra descritto, in quanto esso fa seguire alla parabola in sé conchiusa (65) il detto della pietra terminale (66) come un logion a sé stante.

riconosciuto il Dodd[99], tratteggia realisticamente lo spirito rivoluzionario dei contadini di Galilea verso i grandi proprietari terrieri non del luogo, quale esso era stato acceso dal movimento zelota nato in questa regione. Dobbiamo tener presente che non soltanto tutta la valle superiore del Giordano e probabilmente anche le rive nord e nord-ovest del lago di Genezareth [100], ma pure una gran parte delle colline galilaiche erano allora dei latifondi, per la maggioranza in mano a dei proprietari stranieri [101]. Per comprendere la parabola occorre notare che il padrone vive evidentemente all'estero (*Mc.* 12,1: καὶ ἀπεδήμησεν), forse viene concepito persino come uno straniero. I vignaiuoli possono prendersi una tale libertà nei riguardi dei suoi messi solamente perché il loro padrone è lontano. E siccome vive all'estero, dopo che i suoi messi sono stati cacciati disonorevolmente egli è costretto a cercare un inviato che possa attirarsi il rispetto dei recalcitranti. Questa sua situazione di straniero spiega ancora nel modo più semplice il calcolo

99. Dodd, p. 124 ss.

100. A. Alt, *Die Stätten des Wirkens Jesu in Galiläa,* in ZDPV 68 (1949), p. 67. s.

101. All'epoca della grande rivolta (66 d.C.) ci si parla di cereali che erano stati raccolti nei villaggi della Galilea superiore, attorno a Giscala, (*ed-dschisch*) per conto di Cesare (Flav. Ios. *Vita* § 71): questi villaggi appartenevano, dunque, al governo imperiale. Similmente, la principessa Berenice aveva fatto ammassare delle grandi quantità di grano a Besara, ai confini del territorio della città di Tolemaide (Akko). V. *op. cit.* § 119. Qualche secolo prima, secondo uno dei papiri Zenon, Apollonio, ministro delle finanze del regno tolemaico, possedeva un appezzamento di terra (κτῆμα) a Baitianata in Galilea, donde gli si mandava del vino in Egitto (*Pubblicazioni della Società Italiana. Papiri Greci e Latini* 6 (1920), Nr. 594). Questo stesso luogo è designato dai papiri come un posto di rifornimento e vi si provvedevano di grano i funzionari egiziani in visita alla regione (*Catalogue général du Musée du Caire* 79, Nr. 59004.59011). Ancora ai tempi del Talmud *beth'ana* è considerata come una «città scomparsa», cioè come una località non ebraica in un ambiente ebraico (*Tos. Kil.* 2,16; *j.* *'Orla* 3,63 b); cfr. A. Alt in *Palästina-Jahrbuch* 22 (1926), p. 56; J. Herz, *ivi,* 24 (1928), p. 109. Il carattere di latifondo di grandi porzioni della collina galilaica si spiega col fatto che questa originariamente era proprietà reale (A. Alt, *ivi,* 33 [1937], p. 87 s.); in *Nedh.* 5,5 dove si parla della cessione dei diritti di proprietà ai principi, si dice: «I Galilei non hanno bisogno di tali cessioni, in quanto i loro antenati da lungo tempo hanno ceduto (i loro possedimenti) ad essi (i principi)».

dei vignaiuoli che, diversamente, sarebbe apparso incredibilmente folle: quello di entrare facilmente in possesso del terreno, una volta eliminato l'unico erede (*Mc.* 12,7) [102]. Essi hanno evidentemente davanti agli occhi una clausola del diritto secondo la quale ogni eredità poteva venir considerata, in determinate circostanze, come bene vacante accessibile ad ognuno [103], con diritto di precedenza per chi ne aveva compiuto l'occupazione per primo [104]. L'arrivo del figlio li fa sospettare che il padrone sia deceduto e che il figlio sia venuto per prendere possesso dell'eredità [105]. Se lo uccidiamo, così vanno pensando, la vigna diventerà bene vacante di cui potremo rivendicare per primi la proprietà. Tuttavia ci si può domandare se l'assassinio del figlio non sia un tratto troppo esagerato per un racconto tolto dalla vita. Ora, l'impressione, che il racconto voleva creare, esigeva una progressione nel descrivere la rivolta dei contadini, alla cui violenza nessun uditore poteva sottrarsi. Occorreva, dunque, dipingere la loro depravazione nel modo più brutale possibile. Non la riflessione teologica sulla figliolanza divina del Messia, bensì la logica del racconto ha portato all'inserimento della figura del figlio unico [106]; il che non esclude, anzi

102. Ἀγαπητός (*Mc.* 12,6) ha qui il valore di «unico» (e pertanto amato smisuratamente); cfr. C. H. Turner in JThSt 27 (1926), p. 120 s.; Dodd, p. 130 n. 1. Egli è, dunque, l'unico erede.

103. Questo caso si verifica quando, ad es., l'erede non si presentava entro un determinato tempo. Cfr. E. Bammel, *Das Gleichnis von den bösen Winzern* (*Mc.* 12, 1-9) *und das jüdische Erbrecht*, in *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 3^{e} Série, 6 (1959), p. 11-17, qui a p. 14 s.

104. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*^{2}, Göttingen 1958, II vol., p. 200 (con documentazione). Per prendere possesso di un fondo, si seguiva questa procedura: «si recingeva, si metteva una siepe o si poneva un ingresso a un fondo per quanto piccolo» (*B.B.* 3,3); ci si racconta di un caso concreto in cui la presa di possesso di un giardino appartenente ad un proselita morto senza eredi, avvenne mediante la «pittura di una figura», vale a dire mettendo un segno di possesso (*b.B.B.* 54 a).

105. Bammel, *o.c.*, p. 13, preferirebbe supporre che il figlio, mentre il padre era ancora in vita, fosse diventato proprietario del terreno per donazione (v. p. 128 su *Lc.* 15,12) e che fosse stato in seguito diseredato dal padre, perché senza figli. Ma in questo caso l'erede sarebbe il padre, non il figlio.

106. Dodd, p. 130.

richiede che la parabola abbia ad alludere, con il cenno dell'uccisione del figlio del padrone della vigna, alla situazione contemporanea del rifiuto dell'ultimo e definitivo messaggio di Dio. Si può, dunque, concludere: *Mc.* 12,1 ss. non è una allegoria, ma una parabola collegata a degli avvenimenti reali.

Soltanto adesso si può rispondere alla domanda circa il significato originario della parabola. Come molte altre parabole di Gesù, anche questa vuole giustificare la presentazione della Buona Novella ai poveri. Voi, affittuari della vigna e capi del popolo, non avete voluto accogliere il messaggio ed avete accumulato contro Dio ribellione a ribellione! Voi rigettate persino il suo ultimo messaggero! Ora la misura è colma! Per questo la Vigna di Dio sarà data ad «altri» (*Mc.* 12,9). Marco e Luca non precisano chi siano questi «altri»; ma, per analogia con altre parabole affini (p. 152 s.), si può pensare che si tratti dei πτωχοί [107].

Circa l'oggetto del nostro studio noi rileviamo che, a causa dell'accenno alla vigna, la parabola offriva già dall'inizio un appiglio all'allegorizzazione. «La Vigna del Signore degli eserciti è la Casa d'Israele» (*Is.* 5,7): ogni ascoltatore conosceva questo versetto. Così si apriva la strada per identificare gli affittuari con i capi d'Israele (*Mc.* 12,12 b; *Lc.* 20,19 b). Ma già la tradizione anteriore a Marco aveva spinto più oltre l'allegorizzazione, aggiungendo l'allusione ai profeti (*Mc.* 12,5 b) e sottolineando più distintamente la punta cristologica con la profezia della Risurrezione (*Mc.* 12,10 s.) [108]. Matteo è andato ancor più lontano: in lui la parabola (come quella della Gran Cena, v. p. 78 s.) si è trasformata in uno schizzo della Storia della Salvezza a partire dal Patto del Sinai (è così che egli deve aver inteso ἐξέδοτο di 21,33), attraverso la distruzione di Gerusalemme (21,41; cfr. 22,7) e la fondazione della Chiesa dei pagani (21,43) [109], fino al Giudizio finale (21,44) [110]. Luca, invece,

107. Cfr. *Mt.* 5,5: πραεῖς κληρονομήσουσιν τὴν γῆν.

108. Cfr. p. 86 n. 97.

109. L'identificazione di ἄλλοι con i pagani (soltanto in *Mt.* 21,43) è più antica di

si mostra molto riservato nei riguardi dell'allegorizzazione, senza però evitarla del tutto (20,13.15.17 s.). L'*Ev.Th.* è completamente libero da tratti allegorici (per un aggancio al contesto, v. p. 86 n. 98). C. H. Dodd aveva congetturato come tessitura originaria della parabola, una in cui, senza alcuna allegoria e secondo la «regola del tre», si descriveva l'invio di due servi seguito da quello del figlio: ed ecco che in *Ev.Th.* noi ritroviamo questa tessitura.

Nel quadro del testo di Marco, dobbiamo infine esaminare l'interpretazione della parabola del *seminatore* (*Mc.* 4,13-20; i paralleli: *Mt.* 13,18-23; *Lc.* 8,11-15 dipendono da Marco, come mostra il contesto). Per lungo tempo io mi sono rifiutato di accogliere l'idea secondo la quale questa spiegazione della parabola era opera della Chiesa primitiva. Ma questa idea, anche soltanto per ragioni linguistiche, ormai s'impone.

1. ὁ λόγος usato in forma assoluta è un termine tecnico forgiato dalla Chiesa primitiva e usato molto spesso per designare l'Evangelo [111]. Nella bocca di Gesù questo uso assoluto di ὁ λόγος si trova soltanto in questa spiegazione della parabola del seminatore (in Marco 8 volte, in Matteo 5, in Luca 3); in altri passi non si ritrova mai! Si aggiunga che in questo brano si riscontrano molte affermazioni sulla «Parola» che sono estranee al resto della predicazione di Gesù, mentre sono frequenti nel tempo apostolico [112]: il predicatore sparge la Parola [113]; la

Matteo, perché l'espressione ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (solo quattro volte in Matteo) non rientra nel suo patrimonio lessicale. Egli stesso dice ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (32 volte nel N. T.; un'altra volta ancora, solo come variante, in *Io.* 3,5).

110. Il v. 44 è eccellentemente attestato; non si deve, pertanto, toglierlo; cfr. p. 127 n. 74.

111. *Mc.* 1,45 (sommario ad opera di Marco); 2,2 (introduzione redazionale all'episodio del paralitico, collegato con 1,45 mediante corrispondenza verbale); 4,33 (rapporto d'insieme); 8,32 (?); *Mc.* 16,20; *Lc.* 1,2; *Act.* 4,4; 6,4; 8,4; 10,36.44; 11,19; 14,25; 16,6; 17,11; 18,5; *Gal.* 6,6; *Col.* 4,3; *1 Thess.* 1,6; *2 Tim.* 4,2; *Iac.* 1,21; *1 Petr.* 2,8; 3,1; *1 Io.* 2,7.

112. J. Schniewind, in *Das Neue Testament Deutsch* 1 su *Mc.* 4,14 ss.

113. *Mc.* 1,45 διαφημίζειν τὸν λόγον (il soggetto nel v. 45 a dovrebbe essere, come

Parola viene accolta [114] con gioia [115]; a causa della Parola si scatena la persecuzione [116]; la Parola provoca scandalo [117], «cresce» [118], porta frutto [119].

2. *Mc.* 4,13-20 presenta un gran numero di termini, irreperibili altrove nei Sinottici, mentre si riscontrano, invece, negli scritti neotestamentari, specialmente in Paolo [120]: σπείρειν tradotto per annunciare [121]; ῥίζα per indicare la fermezza interiore [122]; πρόσκαιρος (grecismo senza corrispondenti in aramaico) [123]; ἀπάτη [124]; πλοῦτος [125]; ἄκαρπος [126]; παραδέχεσθαι [127]; καρποφορεῖν [128]. Ἐπιθυμία [129] si trova una sola volta in Luca, ma in un senso e con un impiego diverso. I Sinottici

lo è di sicuro in v. 45 b, Gesù stesso; infatti ἤρξατο è un pleonasmo aramaizzante), cfr. *Act.* 8,4; *2 Tim.* 4,2 e passim.

114. *1 Thess.* 1,6; 2,13; *Act.* 17,11; *2 Cor.* 11,4; *Iac.* 1,21.

115. *1 Thess.* 1,6 e passim.

116. *1 Thess.* 1,6; *2 Tim.* 1,8; 2,9.

117. *1 Petr.* 2,8.

118. *Act.* 6,7; 12,24; 19,20; *Col.* 1,6.

119. *Col.* 1,6.10.

120. Dodd, p. 13 s.

121. Nel N.T. si trova ancora soltanto in *1 Cor.* 9,11; cfr. *Io.* 4,36. Quanto a *Mt.* 13,37 v. sotto a p. 95 ss.

122. Nel N.T. si riscontra ancora solo in *Col.* 2,7 e *Eph.* 3,17: ἐρριζωμένοι.

123. P. Joüon, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* Paris 1930, p. 87; G. Dalman, *Viererlei Acker,* in *Palästina-Jahrbuch* 22 (1926), p. 125 s. Unico altro riscontr nel N.T.: *2 Cor.* 4,18; *Hebr.* 11,25.

124. Nel N.T. si ritrova ancora solamente in *Eph.* 4,22; *Col.* 2,8; *2 Petr.* 2,13 e col genitivo (come in *Mc.* 4,19): *2 Thess.* 2,10; *Hebr.* 3,13. Col significato di «piacere, godimento» (come dovrebbe essere inteso *Mc.* 4,19) solo in *2 Petr.* 2,13.

125. Manca altrove nei Vangeli. Nel resto del N.T. 19 volte, di cui 15 nella letteratura paolina.

126. Si trova ancora solo in *1 Cor.* 14,14; *Eph.* 5,11; *Tit.* 3,14; *2 Petr.* 1,8; *Iud.* 12.

127. Si trova ancora solo in *Act.* 15,4; 16,21; 22,18; *1 Tim.* 5,19; *Hebr.* 12,6.

128. Si trova ancora solo in *Rom.* 7,4 s.; *Col.* 1,6.10.

129. *Lc.* 22,15: in senso buono e al singolare.

utilizzano una sola volta ancora: διωγμός [130] e μέριμνα [131]. Singolare è l'espressione αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος [132].

3. L'applicazione della semina all'annuncio della Parola (*Mc.* 4,14) non corrisponde al vocabolario abituale di Gesù [133], il quale paragonava piuttosto la predicazione con l'ammasso del raccolto [134].

4. A queste constatazioni linguistiche si aggiunga un rilievo importantissimo: l'interpretazione della parabola del seminatore lascia cadere il profondo significato escatologico della parabola stessa (v. sotto, p. 178s.). Qui, piuttosto, l'accento è spostato dal piano escatologico a quello psicologico [135]. Nella spiegazione la parabola diventa una *esortazione ai convertiti* [136], perché esaminino la loro coscienza per vedere se hanno preso sul serio la loro conversione.

5. Queste osservazioni critiche sono confermate dal fatto che l'Ev. Tomm (9) riporta la parabola senza interpretazione.

Dobbiamo, quindi, concludere: il commento della parabola del seminatore risale alla Chiesa primitiva. Questa ha intravisto nella parabola un'allegoria e come tale l'ha di conseguenza interpretata nei suoi particolari. Anzitutto il seme viene inteso come la Parola, poi — quasi in un prospetto — il terreno nella sua quadruplice qualità viene applicato a quattro gruppi di uomini. In tal modo, due idee completamente diverse, che noi riscontriamo già nel quarto libro di Esdra, rivelano qui il

130. *Mc.* 10,30 (*Mt.* 19,29 e *Lc.* 18,30 ne sono privi; forse il termine è secondario).

131. *Lc.* 21,34 (nella composizione tardiva di *Lc.* 21,34-36, che tuttavia rielabora un materiale più antico).

132. Ὁ αἰών per ὁ αἰὼν οὗτος, è una forma assolutamente sorprendente e che nel N.T. ha un lontano parallelo soltanto nell'espressione propria a Matteo (ἡ) συντέλεια (τοῦ) αἰῶνος (V. p. 98 n. 174).

133. Su *Mt.* 13,37 v. sotto a p. 95 ss.

134. *Mt.* 9,37 s.; *Lc.* 10,2; *Io.* 4,35.38; cfr. Dodd, p. 187.

135. F. Hauck, *Das Evangelium des Markus,* Leipzig 1931, p. 51.

136. B. T. D. Smith, p. 59.

loro influsso: da una parte il paragone della Parola divina come la semenza di Dio [137], dall'altra il paragone dell'uomo come piantagione di Dio [138]. L'interpretazione è anteriore a Marco, poiché l'analisi lessicale (v. p. 90 ss.) e critico-letteraria (v. p. 15 n. 12) ne indica l'indipendenza. Nell'insieme si può affermare che, in confronto al numero abbastanza ridotto delle parabole che si trovano in Marco, l'interpretazione allegorica raggiunge già una estensione rilevante, dovuta in gran parte alla tradizione che precede l'evangelista [139].

C. Ed eccoci al terzo strato della tradizione, quello del *testo proprio a Matteo.* Da quanto abbiamo già rilevato, non ci sorprenderemo, studiando le parabole proprie a Matteo [140], di trovarvi numerose interpretazioni allegoriche. Abbiamo già visto[141] come la parabola delle dieci vergini sia stata a torto considerata come una allegoria della venuta di Cristo, Sposo celeste. Allo stesso modo nella conclusione della breve parabola, propria del solo Matteo, riguardante l'ospite senza vestito nuziale (*Mt.* 22,11-13) [142], noi troviamo una interpretazione allegorica

137. 4 *Esdr.* 9,31: «Oggi *io semino la mia legge* nel vostro cuore, e questa porterà in voi frutto»; cfr. 8,6. Il confronto dei comandamenti divini con il seme è sconosciuto all'A.T.; dovrebbe esser sorto per influsso della concezione ellenistica del λόγος σπερματικός (cfr. K. H. Rengstorf, in *Das Neue Testament Deutsch* 3⁹, Göttingen 1962, a questo passo).

138. 4 *Esdr.* 8,41: «Come il contadino sparge sul terreno molti semi e vi pianta molte piante, ma non tutte le sementi spuntano al loro tempo, né tutte le pianticelle gettano radici; così anche *quelli che sono stati seminati in questa stagione del mondo* non saranno tutti salvi». Il paragone della comunità con la piantagione di Dio si trova già nell'A.T.: *Is.* 61,3 e passim; cfr. Ph. Vielhauer, *Oikodome,* Diss. - Heidelberg 1939, p. 12 s. Dopo l'A.T.: *Hen. aeth.*62,8: «Verrà seminata la comunità dei santi e degli eletti»; *Ps. Sal.* 14,3 ss.; *Iub.* 1,16; 21,24; 36,6; molte volte negli scritti di Qumran. Nella letteratura rabbinica: *Num. r.* 16 (Bill. I, p. 666; cfr. inoltre 721; III, p. 290). Nel N.T.: *Mt.* 15,13; *1 Cor.* 3,6 s.; *Hebr.* 12,15.

139. Su *Mc.* 13,33-37 v. a p. 81; su 12,1-12: p. 86 n. 97; su 4,13-20: p. 92.

140. 13,24-30 (con 36-43).44.45 s. 47-50; 18,23-35; 20,1-15; 21,28-32; 22,11-14; 25,1-13.31-46.

141. P. 58 ss.

142. V. p. 75 s.

secondaria (secondaria perché esce dal quadro del racconto ed è caratteristica di Matteo): l'intruso viene rigettato nelle «tenebre esteriori», dove «vi sarà pianto e stridor di denti» [143], vale a dire nell'inferno.

La parabola dei *due figli dissimili* (*Mt.* 21,28-32) trova nel v. 32 un'applicazione sorprendente, cioè nei riguardi del Battista. Questi ha fatto la medesima esperienza del padre della parabola: ha subìto il rifiuto di coloro che si erano impegnati al servizio di Dio e ha trovato ascolto da parte di coloro che vivevano lontano da Dio. Tuttavia è difficile considerare originaria questa applicazione. L'osservazione che il v. 32 non si adatta alla parabola, perché non si conosce un cambiamento di condotta nei riguardi del Battista da parte delle due frazioni del popolo che qui vengono contrapposte, non è decisiva da sé sola. Tale assenza di simmetria può essere accettata in una questione come questa [144]. Ma vi è un argomento di maggior peso: il v. 32 si presenta in Luca come un logion isolato (7, 29 s.); è evidente che questo versetto si è introdotto in *Mt.* 21, 31 a causa dell'attrazione esercitata dall'espressione οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι; d'altra parte, il detto ἀμὴν λέγω ὑμῖν (v. 31 b), che molto spesso conclude le parabole [145], ci obbliga a vedere nel v. 31 la conclusione della nostra parabola. Torniamo, quindi, alla stessa constatazione: la parola all'origine voleva giustificare la Buona Novella (Voi non avete accolto la chiamata divina, mentre l'hanno ascoltata quelli che voi disprezzavate: pertanto la promessa è rivolta a loro!). In Matteo, l'applicazione al Battista la trasporta sul piano della Storia della Salvezza, piano che era inizialmente estraneo alla parabola, e apparentato allo stesso disegno che si riscontra nelle parabole dei vignaiuoli omicidi [146] e della Gran Cena [147]. Nel nostro caso,

143. Per questa espressione caratteristica di Matteo, v. p. 69 n. 48.

144. W. Salm, *Beiträge zur Gleichnisforschung*, Diss. Göttingen 1953, p. 152.

145. *Mt.* 5,26; cfr. *Lc.* 14,24; 15,7.10; 18,14.

146. P. 89.

147. P. 78 s.

però, l'allusione al Battista non dovrebbe essere opera dello stesso Matteo, bensì dovrebbe essere già stata elaborata dalla tradizione che l'ha preceduto. Infatti Matteo inserisce nel suo Vangelo la parabola dopo la voce Ἰωάννης (21,25 / 21,32); probabilmente egli l'ha ricevuta così com'è con il suo versetto conclusivo (v. 32).

Di particolare importanza per il nostro studio è la ricerca della interpretazione della parabola della *zizzania in mezzo al grano* (*Mt.* 13,36-43), appartenente essa pure al testo proprio di Matteo. Questa interpretazione consiste di due parti diversissime: nei vv. 37-39 vengono spiegati allegoricamente uno dopo l'altro i sette elementi più importanti della parabola, così da formare un piccolo lessico di interpretazioni allegoriche, mentre i vv. 40-43 si limitano ad applicare la sorte opposta della zizzania e del grano (com'è descritta nel v. 30 b) al destino dei peccatori e dei giusti nell'ultimo giorno, così che ne risulta una piccola Apocalisse [148]. Ciò che colpisce in questa interpretazione è che: 1. essa non tocca per nulla il punto saliente della parabola, che è l'esortazione alla pazienza, non cogliendo, quindi il significato profondo della parabola [149]; 2. essa presenta pure alcune locuzioni che, sul piano linguistico, difficilmente possono essere state usate da Gesù: ὁ κόσμος = il «mondo» (v. 38); c'è infatti da dubitare (come hanno dimostrato le accurate ricerche di Dalman) che l'equivalente *'alᵉma* abbia potuto avere questo significato nell'epoca precristiana [150]. Così è anche per ὁ πονηρός = «il diavolo» (v. 38; cfr. v. 19), in quanto l'aramaico *biša* (lo stesso vale per *hara'* nell'ebraico e nel neoebraico) non è attestato come appellativo del diavolo; così per ἡ βασιλεία usato senza complemento = «il Regno di

148. M. de Goedt, *L'explication de la parabole de l'ivraie* (*Mt. XIII, 36-43*), RB, 66 (1959), p. 32-54. Su ciò, v. J. Jeremias, *Die Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen* (*Mt. XIII, 36-43*), in *Neotestamentica et Patristica* (O. Culmann-Festschrift), Leiden 1962, p. 59-63.

149. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*³, Göttingen 1958, p. 203.

150. G. Dalman, *Die Worte Jesu* I², Leipzig 1930, p. 132-136.

Dio» (v. 38), poiché *malkhuth* senza aggiunta indica sempre un governo terreno [151]. Questi rilievi si accordano col fatto che ὁ διάβολος (v. 39) appartiene negli Evangeli ad uno strato più recente della tradizione; infatti, la tradizione antica chiama il diavolo col nome di σατανᾶς = *saṭana* [152]. 3. Quanto al contenuto stesso della parabola della zizzania, esso presenta alcune particolarità che non si inseriscono nel quadro della predicazione di Gesù. Anzitutto, è singolare l'espressione οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας (v. 38) ad indicare i veri cittadini del Regno di Dio; essa, infatti, si riscontra nel Nuovo Testamento unicamente in *Mt.* 8,12, dove ha un senso del tutto diverso, volendo designare gli Ebrei che si sono lasciati sfuggire il diritto al Regno di Dio. Qui v. 13,38, al contrario, l'espressione è stata leggermente cristianizzata. È pure sorprendente che in v. 41 si parli degli angeli del Figlio dell'uomo; dizione che, eccettuati altri due passi nel Vangelo di Matteo (16,27; 24,31), non si trova in tutto il resto del Nuovo Testamento. Ma, soprattutto, appunto appare stranissima la frase secondo cui gli angeli raccoglieranno «dal suo Regno (cioè dal Regno del Figlio dell'uomo)» tutti i seduttori e i sedotti (v. 41); ἡ βασιλεία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου è, infatti, una espressione propria di Matteo (nel N.T. solo in *Mt.* 13,41; 16,28) e il concetto del Regno di Cristo è estraneo al filone più antico della tradizione [153]. Nel nostro passo il «Regno del Figlio dell'uomo» (v. 41), cui subentrerà nella parusia (v. 40) il Regno di Dio (v. 43), è precisamente una designazione della Chiesa [154]; questa dizione è as-

151. *Ivi,* p. 78 s.

152. Negli Evangeli διάβολος si trova nel racconto della tentazione (*Mt.* 4,1.5.8.11; *Lc.* 4,2.3.6.13) e in *Mt.* 13,39; 25,41; *Lc.* 8,12; *Io.* 6,70; 8,44; 13,2. Il termine manca, quindi, completamente in Marco, il quale nel racconto della tentazione ha σατανᾶς (1,13). Nell'interpretazione della parabola del seminatore egli ha parimenti σατανᾶς (4,15). Luca sostituisce la parola aramaica con διάβολος (8,12). Altrettanto σατανᾶς di *Mc.* 8,33 e *Lc.* 22,3 (cfr. *Io.* 13,27) è più originario di διάβολος in *Io.* 6,70; 13,2.

153. Cfr. *Mt.* 16,28 con *Mc.* 9,1 e *Lc.* 9,27; inoltre, *Lc.* 22,30 con *Mt.* 19,28; ed infine *Mt.* 20,21 con *Mc.* 10,37. La più antica tradizione sinottica non conosce il chiliasmo.

154. E. Klostermann, *Das Matthäusevangelium*², Tübingen 1927, su questo passo;

solutamente unica negli Evangeli. 4. Le particolarità linguistiche e oggettive citate trovano la loro spiegazione nel fatto che *Mt.* 13,36-43 *manifesta con una singolare accumulazione le proprietà lessicali dell'evangelista Matteo.*

V. 36: τότε[155], ἀφεὶς[156], οἱ ὄχλοι[157], ἦλθεν[158], εἰς τὴν οἰκίαν[159], προσῆλθον[160], αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ[161], λέγων[162], φράσον[163], ἡμῖν τὴν παραβολήν[164], ἡ παραβολὴ τῶν ζιζανίων τοῦ ἀγροῦ[165], τοῦ ἀγροῦ[166]. V. 37: ὁ δὲ ἀπο-

Dodd, p. 183.

155. Ricorre 90 volte in Matteo e costituisce una delle sue principali caratteristiche. Nelle parti narrative (come nel nostro caso): in Matteo 60 volte, in Marco nessuna, in Luca 2 volte. L'impiego di τότε come particella di transizione («dopo di ciò») invece dell'uso classico («allora»), è un aramaismo.

156. La costruzione col participio ad inizio di periodo come legamento al testo precedente è tipica di Matteo (E. Klostermann, *op. cit.,* p. 10).

157. Al plurale nel N.T.: Matteo 32 volte, Marco 1 volta, Luca 15; Atti 7, Apoc. 1.

158. La successione di participio aoristo/indicativo aoristo per descrivere un fatto composto di due azioni è caratteristica di Matteo (A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus,* Stuttgart 1929, p. 23).

159. Εἰς τὴν οἰκίαν nel significato di «verso casa» si trova nel N.T. solamente in Matteo (9,28; 13,36; 17,25).

160. Termine preferito da Matteo (Matteo 52 volte, Marco 5, Luca 10).

161. L'espressione è una delle proprietà lessicali di Matteo (5,1; 13,36; 14,15; 24,3; cfr. 24,1; 26,17).

162. Caratteristica dello stile di Matteo (A. Schlatter, *op. cit.,* p. 16 s.): si riscontra in lui 112 volte. Inoltre, corrisponde allo stile di Matteo che la preghiera per la spiegazione della parabola venga rivolta in discorso diretto; infatti, in ambedue i passi in cui Gesù viene richiesto in merito ad una parabola, Matteo ha trasformato il discorso indiretto di Marco (Cfr. *Mc.* 4,10; 7,17; *Mt.* 13,10; 15,15).

163. Nel N.T. si trova solo in Matteo (13,36; 15,15). Διασάφησον che si legge nel v. 1, nonostante sia bene attestato (Bs* Θ*pc* it sy, invece di φράσον CDWλφ K lat), si deve ritenere come una alterazione redazionale, poiché sostituisce l'ambiguo φράζειν con un verbo più preciso (cfr. Jülicher 1, p. 47: mi sembra «qualcosa di emendato»). Del resto,, anche διασαφεῖν si riscontra solo in Matteo (13,36 var.; 18,31) ed in Atti 10,25 D.

164. L'espressione φράσον ἡμῖν τὴν παραβολήν ritorna letteralmente in *Mt.* 15,15; in questo caso — confrontandola con *Mc.* 7,17 — si rivela specificamente propria di Matteo.

165. L'intestazione delle parabole nel N.T. si trova solamente in Matteo (13,18.36).

166. Il singolare ὁ ἀγρός si legge 15 volte in Matteo, 2 in Marco, 6 in Luca. La cosa,

κριθεὶς εἶπεν [167]. V. 38: ὁ κόσμος [168], οὗτοι (casus pendens) [169], ἡ βασιλεία (senza aggiunta) [170], οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας [171], ὁ πονηρός (=il diavolo) [172], οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ [173]. V. 39: συντέλεια αἰῶνος [174]. V. 40: ὥσπερ [175], οὖν [176], οὕτως ἔσται [177],

tuttavia, non significa nulla, in quanto ὁ ἀγρός nel nostro caso è presupposto dalla parabola (*Mt.* 13,24.27). Si deve, però, considerare: 1. che Matteo ha mutato l'espressione ἐπὶ τῆς γῆς (*Mc.* 4,31) in ἐν τῷ ἀγρῷ (*Mt.* 13,31), 2. che egli è l'unico autore del N.T. ad usare il genitivo «adnominale» τοῦ ἀγροῦ (che è un semitismo): in 6,28 egli scrive τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ (*Lc.* 12,27: τὰ κρίνα), in 6,30 τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ (*Lc.* 12,28: ἐν ἀγρῷ τὸν χόρτον), 13,36 τῶν ζιζανίων τοῦ ἀγροῦ.

167. Ἀποκριθεὶς εἶπεν è un ebraismo (o più precisamente filtrato attraverso i LXX), tipico di Matteo (44 volte) e di Luca (30 volte). Marco, il quale preferisce altre espressioni, lo riporta solo 10 volte, Giovanni nessuna. La forma ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν si trova nel N.T. soltanto nei Sinottici: in Mt. 17 volte, in Mc. 2, in Lc. 3.

168. Termine preferito di Matteo (Mt. 9 volte, Mc. 2, Lc. 3); in seguito lo si riscontra in misura ancor maggiore nel Vangelo di Giovanni.

169. Il casus pendens si trova 13 volte in Mt., 4 in Mc., 8/9 in Lc. Matteo lo ha inserito in cinque passi del testo di Marco, usando οὗτος in tutti cinque i casi (compreso *Mt.* 13,38).

170. Questo uso sorprendente del vocabolo (v. p. 96) appare 6 volte in *Mt.*, negli altri Vangeli solo in *Lc.* 12,32.

171. Solamente in *Mt.* 8,12; 13,38. Il senso differisce nei due passi (v. p. 96); siccome in 8,12 noi abbiamo l'applicazione tradizionale a Israele (cfr. il passo parallelo in *Lc.* 13,28), dobbiamo considerare come dipendente da Matteo l'espressione «cristianizzata» della formula in 13,38.

172. τοῦ πονηροῦ nella espressione οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ deve essere intesa di genere maschile (=il diavolo). Non si trova, infatti, alcuna prova di *bar, ben,* υἱός, τέκνον, seguiti da un aggettivo neutro sostantivato al genitivo; al contrario: υἱὸς διαβόλου (*Act.* 13,10), τέκνα τοῦ διαβόλου (*1 Io.* 3,10). Ὁ πονηρός=il diavolo, si trova ancora nei Vangeli sinottici solo in *Mt.* 13,19 (per ὁ σατανᾶς: *Mc.* 4,15).

173. Soltanto in questo caso nel N.T.; all'infuori del N.T. non è attestato. Probabilmente è una espressione formata da Matteo per analogia con οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας.

174. Si legge unicamente in Matteo (5 volte). Col genitivo plur. τῶν αἰώνων anche in *Hebr.* 9,26. La caduta dell'articolo per analogia con lo status constructus è un semitismo frequente in Matteo

175. Termine preferito di Matteo (10 volte in Mt., nessuna in Mc., 2 in Lc.). Cfr. J. C. Hawkins, *Horae Synopticae*², Oxford 1909, p. 8 (citato in seguito: Hawkins).

176. Οὖν unito ad altre particelle del discorso: 11 volte in Mt., nessuna in Mc., 5 in Lc.

177. Οὕτως ἐστίν, ἦν, ἔσται: Mt. 12 volte, Mc. 2, Lc. 3.

ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος[178]. V. 41: οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ (cioè τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου)[179], ἡ βασιλεία αὐτοῦ (cioè τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρωπου)[180], τὸ σκάνδαλον[181], ἡ ἀνομία[182]. V. 42: ἡ κάμινος τοῦ πυρός[183], ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων[184]. V. 43: τότε[185], οἱ δίκαιοι[186], ἐκλάμπειν[187], ὡς ὁ ἥλιος[188], ἡ βασιλεία τοῦ πατρός[189], ὁ πατὴρ αὐτῶν[190], ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω[191].

Di fronte a questo numero schiacciante di 37 esempi, si deve trarre necessariamente questa conclusione: *l'interpretazione della parabola della zizzania in mezzo al grano proviene dallo*

178. V. n. 174. 179. V. p. 96. 180. V. p. 96.

181. 5 volte in Mt., nessuna in Mc., 1 in Lc. Σκάνδαλον detto di uomini che compiono la parte di uno σκάνδαλον, si legge *solo* in Matteo (13,41 e 16,23). È questo un uso particolare di Matteo, comprovato dall'aggiunta σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ di *Mt.* 16,23 a *Mc.* 8,33.

182. Negli Evangeli si riscontra solamente in Matteo (7,23; 13,41; 23,28; 24,12).

183. L'aggiunta superflua del genitivo τοῦ πυρός, che si trova solo in Matteo (13,42. 50), è un semitismo.

184. Espressione distintiva di Matteo. Nel N.T.: 6 volte in Mt., nessuna in Mc., 1 in Lc.

185. V. p. 97 n. 155.

186. Δίκαιος in riferimento al giudizio finale e con l'accenno a *Dan.* 12,2 s. si rileva solo in Matteo (13,43, riecheggiato in v. 49; 25,46).

187. *Hapax legomenon* del N.T. in Matteo, accennante a *Dan.*12,3. La circostanza che οἱ δίκαιοι e ἐκλάμψουσιν non seguono il testo ebraico, bensì una forma precedente di versione teodoziana, parla in favore di una attribuzione a Matteo.

188. Il paragone con il sole nei Vangeli si trova solamente in Matteo (13,43; 17,2).

189. L'espressione «Regno del Padre» si legge expressis verbis nel N.T. solo in Matteo (13,43; 26,29) e 7 volte nell' *Ev.Th.* (57; 76; 96; 97; 98 99: «del Padre mio»; 113). Altrove si riscontra nel N.T. soltanto col pronome: *Mt.* 6,10 par. *Lc.* 11,2 («il tuo Regno») e *Lc.* 12,31 («il suo Regno»).

190. Πατήρ σου, ἡμῶν, ὑμῶν, αὐτῶν è una parafrasi del Nome di Dio caratteristica particolarmente di Matteo (20 volte in Mt., 1 in Mc., 3 in Lc., in Io. solo a 20,17); cfr. Hawkins, p. 7.31. Col pronome personale di terza persona si trova appena in questo caso in tutto il N.T.

191. Questo invito si incontra 7 volte nei Sinottici, ma nella forma ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω (senza l'infinito ἀκούειν dopo ὦτα e col plurale ὦτα) si trova unicamente in Matteo (11,15; 13,9.43).

stesso Matteo[192]. La conclusione cui siamo pervenuti viene confermata dall' *Ev. Th.*, il quale ci riferisce la parabola (57), ma senza interpretazione allegorizzante. Anche la spiegazione della parabola della *rete* (*Mt.* 13,49 s.) si deve far risalire a Matteo. Questa, infatti, presenta una ripetizione abbreviata di 13,40 b-43: v. 49: οὕτως ἔσται (v. p. 98 n. 177), ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος (v. p. 98 n. 174), ἀφορίζειν[193], οἱ δίκαιοι (v. n. 169). V. 50: ἡ κάμινος τοῦ πυρός (v. p. 99 n. 183), ἐκεῖ ἔσται κτλ. (v. n. 184). In questa trasposizione della spiegazione della parabola della zizzania in quella della rete, bisogna osservare che ἐξελεύσονται (v. 49) si adatta bene ai mietitori, non però ai pescatori, ἡ κάμινος τοῦ πυρός conviene alla zizzania e alla paglia, ma non ai pesci[194].

In *Mt.* 13,36-43 e 49-50 noi siamo davanti a due interpretazioni paraboliche allegorizzanti provenienti dalla penna di Matteo[195]. Entrambe le parabole, che originariamente intendevano invitare gli impazienti alla pazienza — non è ancora il tempo della separazione, questa verrà nell'ora di Dio! — sono state impiegate da Matteo a *servizio della parenesi* mediante la descrizione allegorica del Giudizio finale, intesa a scuotere gli animi da una falsa sicurezza.

Appare molto chiara, da queste due parabole, la spiccata tendenza di Matteo all'interpretazione allegorica. In qual misura i dati che gli sono stati offerti dalla tradizione, per quei passi che gli sono propri, presentavano già un aggancio a questa tendenza? Non si può dare alcuna risposta, a causa della

192. Il massimo numero delle particolarità lessicali constatate a p. 97 ss. non si limita al testo proprio soltanto a Matteo, ma si riscontra in tutto il primo Vangelo. Sulla base di questa osservazione, cade la abituale attribuzione di *Mt.* 13,36-43 alla fonte speciale di Matteo.

193. L'accenno alla separazione nel giudizio finale si nota nel N.T. unicamente in Matteo e in tutti e tre i passi (13,49; 25,32: 2 volte).

194. A. T. Cadoux, *The Parables of Jesus,* New York 1931, p. 28 (secondo Mc Neile).

195. Probabilmente gli servì come modello l'interpretazione della parabola del seminatore che egli trovò in Marco (*Mc.* 4,14-20; C. W. F. Smith, *The Jesus of the Parables,* Philadelphia 1948, p. 89).

mancanza di ogni dato di confronto. Ma è certo che questa inclinazione doveva già esistere; si è già visto, infatti, che l'applicazione della parabola dei due figli a Giovanni Battista e alla sua attività (*Mt.* 21,32, v. p. 94 s.), come pure l'interpretazione degli ἄλλοι (*Mt.* 21,43) ai pagani nella parabola dei vignaiuoli omicidi (v. p. 89 n. 109) è più antica di Matteo.

D. Per ragioni di perspicuità conviene considerare adesso il *Vangelo di Giovanni,* prima di rivolgersi da ultimo a Luca e al Vangelo di Tommaso. Nel quarto Vangelo incontriamo due parabole: quella del Buon Pastore (10,1-30) e quella della vite e dei tralci (15,1-10). La parabola del Buon Pastore è costruita allo stesso modo delle tre parabole sinottiche seguite da una spiegazione esauriente: quella del seminatore (*Mc.* 4,1-9.14-20 par.), della zizzania in mezzo al grano (*Mt.* 13,24-30.36-43) e della rete da pesca (*Mt.* 13,47-50); al termine della parabola, (*Io.* 10,1-6), nettamente separata da questa, segue una molto più diffusa interpretazione allegorizzante (v. 7-18) [196]. La similitudine della vite e dei tralci inizia, invece, con la interpretazione allegorica (ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή, καὶ ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστιν), così da assorbire interamente la parabola (o la similitudine). Appare, quindi, ben chiaro con quanta forza nel quarto Vangelo la spiegazione allegorica si sia posta in primo piano. Tuttavia Giovanni riporta anche delle similitudini che non hanno carattere allegorico: *Io.* 3,8 (il vento); 8,35 (lo schiavo e il figlio, in cui εἰς τὸν αἰῶνα non significa «eternamente», bensì «per sempre») [197]; 11,9 s. e 12, 35 s. (il viandante che cammina al tramonto); 12,24 (il chicco di grano); 13,16 (lo schiavo e il messo); 16,21 (la partoriente). Più vicine all'allegoria sono le immagini dell'*amico dello sposo* (3,29), il gruppo di logia sulla mietitura (4,35-38), come pure il gran numero di espressioni figurate che vengono fraintese

196. J. A. T. Robinson, *The Parable of John 10,1-5,* in ZNW 46 (1955), p. 233-240; J. Jeremias, in ThWb, VI, p. 484-498, specialmente p. 493 ss.

197. Cfr. M. Meinertz, *Die Gleichnisse Jesu*[4], Münster 1948, p. 47.

dagli ascoltatori (3,3; 4,32; 6,27; 7,33; 8,21.32; 13,33; 14, 4, ecc.).

E. Se noi ci rivolgiamo a *Luca* e *ai passi che gli sono propri,* restiamo molto sorpresi del quadro totalmente diverso che ci si offre. Luca, infatti, nelle parabole che gli sono comuni con Marco e Matteo o solo con Matteo, riporta una serie di interpretazioni allegoriche non però nella stessa ampiezza di Marco e soprattutto di Matteo. Egli interpreta allegoricamente, come già si è visto, la parabola del seminatore (*Lc.* 8,11-15, p. 90 ss.), i domestici vigilanti e il padrone che li serve (12,35-38, p. 61 ss.), il ladro (12,39 s., p. 56 s.), la parabola del servo preposto alla amministrazione (12,41-46, p. 64 ss.), la grande cena con il duplice appello ai non invitati (14,16-24, p. 73 ss., 78 ss.), la parabola delle mine (19,11-27, p. 67ss.) e quella dei vignaiuoli (20,9-18, p. 81ss.). Ma *probabilmente* tutte queste allegorizzazioni non sono opera di Luca, bensì della tradizione anteriore: infatti si trovano quasi tutte anche nei passi paralleli degli altri evangelisti. Si deve, d'altronde, notare che le espressioni e i versetti allegorizzanti sono molto poveri di caratteristiche stilistiche proprie di Luca. Ma soprattutto, per quanto io posso vedere, *non vi è alcun esempio di interpretazioni allegoriche*[198] *nelle numerose parabole proprie soltanto di Luca*[199]. Il materiale esclusivo di Luca nel campo delle parabole, per quanto generalmente ritoccato, è stato piuttosto ampliato e interpretato in tutt'altro senso, cioè nella prospettiva di una diretta applicazione parenetica[200]. Luca, quindi, ha accolto delle spiegazioni

198. J. A. T. Robinson mi ha segnalato una eccezione: la parabola della porta chiusa (*Lc.* 13,24-30), infatti, è allegorica. Tuttavia qui si può prescindere da questa compilazione secondaria (v. p. 112 s.), che può considerarsi una «parabola» solo in senso limitato.

199. *Lc.* 7,41-43; 10,30-37; 11,5-8; 12,16-21; 13,6-9; 14,7-11.28-32; 15,8-10.11-32; 16, 1-8.19-31; 17,7-10; 18,1-8.9-14. Dal punto di vista linguistico tutte queste parabole si rivelano dipendenti da una tradizione anteriore a Luca; cfr., ad es., l'osservazione sul presente storico nelle parabole di Luca, p. 217.

200. *Lc.* 11,5 ss., v. p. 187 ss.; 12,21, v. p. 125 s.; 14,28 ss., v. p. 132 n. 87; 16,1 ss.,

allegoriche già esistenti, ma non ha rielaborato in questa direzione la materia che gli è propria.

F. Diamo, infine, uno sguardo all'aspetto con il quale le parabole sinottiche ci sono state riportate nel *Vangelo di Tommaso*. Constatiamo, così, che i tratti allegorici si ritrovano unicamente nella prima delle due stesure della parabola del ladro (21 b). «Perciò io vi dico: se il padron di casa sapesse quando viene il ladro, veglierebbe prima che giunga e non lo lascerebbe entrare nella sua casa del suo Regno, perché gli rubi i suoi averi. Ma voi vegliate di fronte al mondo». Le due espressioni «del suo Regno» e «di fronte al mondo» sono in questo caso delle interpretazioni gnostiche allegorizzanti le quali, col termine «averi», alludono alla γνῶσις identica a βασιλεία elargita al gnostico e lo esortano a non lasciarsi derubare di questa conoscenza da parte del mondo. Eccettuate queste due aggiunte, anche la parabola del ladro è libera da allegorie. L'assenza di tratti allegorici in *Ev. Th.*[201] sorprende, quindi, ancor più, se pensiamo che il redattore (o compilatore) gnostico della raccolta dei logia ha inteso le parabole certissimamente in senso allegorico e allo stesso modo voleva fossero intese. Ne è una conferma il richiamo aggiunto in seguito, per ben cinque volte, al termine delle parabole: «Chi ha orecchi (da intendere), ascolti!»[202], allo scopo di invitare il lettore ad approfondirne il senso segreto[203]. Così gli gnostici, ad esempio, avrebbero dovuto comprendere nella parabola della perla (76) la perla stessa come una metafora per la γνῶσις, come già gli averi nella

v. p. 51 ss.; 18,1 ss., v. p. 186 s.; 18,9 ss., v. p. 110.186.

201. Cfr. C. - H. Hunzinger, *Aussersynoptisches Traditionsgut im Thomasevangelium*, in ThLZ 85 (1960), col. 843-846; H. Montefiore, *A Comparison of the Parables of the Gospel According to Thomas and of the Synoptic Gospels*, in NTS 7 (1960/61), p. 220-248, qui a p. 235 ss.

202. V. sotto a p. 129.

203. Cfr. il prologo e il logion 1 dell'*Ev.Th.*: «Queste sono le parabole segrete che Gesù, il Vivente, ha pronunciato... Chi trova il senso di queste parole, non gusterà la morte».

parabola del ladro (21 b). Il fatto che, malgrado questa tendenza, il testo della parabola sia rimasto senza ritocchi allegorici (salvo le due aggiunte alla parabola del ladro) e quindi inalterato, attribuisce un grande valore alla tradizione parabolica dell'*Ev. Th.* In questa assenza di trasformazione allegorica noi ritroviamo quanto è già stato osservato nelle parabole proprie di Luca.

Risultato curioso: *il materiale comune a Matteo e Luca, quello di Marco, il testo proprio di Matteo, il Vangelo di Marco, Matteo, Luca e Giovanni mostrano delle interpretazioni allegoriche, mentre il testo proprio di Luca e il Vangelo di Tommaso ne sono esenti!* D'altra parte, siccome abbiamo dimostrato che le interpretazioni allegoriche sono affatto secondarie, non resta che concludere: *l'insieme delle parabole era originariamente libero da interpretazioni allegoriche, come lo sono attualmente il testo proprio di Luca e il Vangelo di Tommaso.* Gesù si è limitato ad impiegare abbondantemente nella sua predicazione, arricchendola all'occasione di nuove metafore (ad es. la fine del mondo = secondo diluvio)[204], le similitudini abituali e familiari ai suoi uditori, tolte quasi senza eccezione dall'Antico Testamento: Dio = padre, re, giudice, padrone di casa, proprietario della vigna, ospite; gli uomini nei suoi confronti sono = figli, servi, debitori, invitati; il popolo di Dio = vigna, gregge; buono/cattivo = bianco/nero (cfr. *Mt.* 25,32); il giudizio finale = mietitura; l'inferno = fuoco, tenebre; il tempo della salvezza = banchetto e festa di nozze; la comunità di salvezza = invitati a nozze, ecc. E molto spesso noi possiamo osservare come una metafora di questo genere costituisca per Lui il punto di partenza per una parabola.

Certamente, e lo si è visto (p. 21 s.), una netta distinzione concettuale tra parabola, metafora ed allegoria non è nel carattere palestinese; in particolare i passaggi tra metafora e allegoria sono fluttuanti. Ma basta confrontare le parabole di Gesù, tanto aderenti alla vita, con la grande

204. *Mt.* 24,37-39 (*Lc.* 17,26 s.); *Mt.* 7,24-27 (*Lc.* 6,47-49). Cfr., tuttavia *Is.* 28,15.

allegoria — sicuramente precristiana — degli animali nel libro di Henoch etiopico (85-90), in cui, con una stucchevole prolissità, viene descritta *ab ovo* la storia del mondo sotto le figure di torelli, pecore e pastori, per vedere come Gesù è ben lontano da questa forma di allegorismo. D'altra parte il fatto che anche nel *mašal* rabbinico la forma di gran lunga prevalente sia quella di una parabola mescolata a metafore stereotipate [205] offre una conferma importante ai nostri risultati.

L'interpretazione allegorica dei singoli tratti delle parabole ha inizio *molto presto*: si può dire, infatti (come abbiamo già rilevato nell'indagine del materiale di *Matteo-Luca,* di Marco e di quello proprio a Matteo), che questa interpretazione è più antica degli stessi Vangeli sinottici ed è manifestamente sorta dapprima sul terreno palestinese [206]. Matteo è, tra gli evangelisti, il più incline ad essa; egli riporta in 13,37-39 un settuplice «lessico» di spiegazioni allegoriche (v. p. 95). Il Vangelo di Tommaso, invece, dimostra il massimo riserbo.

Quale *motivo* dell'interpretazione allegorica, accanto alla tendenza di trovare un senso più profondo, sta in primo piano la parenesi. Così, per esempio, si è reinterpretata la parabola del seminatore, per farne una esortazione all'esame di coscienza rivolta ai convertiti; si son messe le 'parabole della crisi' in rapporto con il ritardo della parusia; si è fatto della parabola dell'amministratore disonesto un invito al buon uso dei propri beni. Ma anche le spiegazioni sulla storia della salvezza, che noi leggiamo in *Mt.* 21,28 ss. 33 ss.; 22,2 ss., dovettero sottostare alla predicazione parenetica, così come il mandato missionario di *Lc.* 14,22 è inteso a rafforzare lo zelo missionario. Su terreno ellenistico si aggiunge come secondo motivo l'influsso dell'allegorismo ellenistico, di cui si è già parlato a p. 12.

205. Questo è il risultato della prima parte della ricerca vastamente condotta da M. Hermaniuk, *La Parabole évangélique,* Bruges-Paris-Louvain 1947, p. 169.

206. T. W. Manson, Göttg. Gel. Anzeigen, 207 (1953), p. 145.

207. T. W. Manson giunge allo stesso risultato per altra via: le parabole della tradizione evangelica sono «for the most part genuine parables», mentre le rare allegorie sono tardive esplicazioni «of what was originally a parable» (*Sayings,* p. 35).

Le spiegazioni allegoriche che noi troviamo in gran numero nelle parabola di Gesù, quali le abbiamo ricevute nello stato attuale, non sono originarie: questo è il risultato del nostro capitolo. Ciò significa che, solo prescindendo da queste spiegazioni e da questi tratti secondari, ci si riapre la porta per una comprensione reale del senso originario delle parabole di Gesù.

9. *Raccolte e fusioni di parabole*

a) *Coppie di parabole*

Un fatto costituisce il nostro punto di partenza: il grande numero di parabole o di immagini a coppia che si ritrovano nei primi tre Evangeli. Segno caratteristico della parabola accoppiata è, nelle due parabole o nelle due similitudini, l'espressione di uno stesso pensiero mediante immagini diverse [1]. Così troviamo raccolti insieme: i vestiti e gli otri (*Mc.* 2,21 s.; *Mt.* 9,16 s.; *Lc.* 5,36-38; *Ev. Th.* 47 b in successione invertita); il regno diviso e la famiglia divisa (*Mc.* 3,24 s.; *Mt.* 12,25); la lampada e la misura (*Mc.* 4,21-25, v. p. 108); il sale e la luce (*Mt.* 5,13-14 a); la città sul monte e la lampada sul candeliere (*Mt.* 5,14 b-16; *Ev. Th.* 32.33 b, separato in questo caso dall'inserimento del logion sulla predicazione dai tetti); gli uccelli e i fiori (*Mt.* 6,26-30; *Lc.* 12,24-28); i cani e i porci (*Mt.* 7,6; *Ev. Th.* 93); la pietra e il serpente (*Mt.* 7,9 s.; cfr. *Lc.* 11,11 s.); l'uva e i fichi (*Mt.* 7,16; *Lc.* 6,44; *Ev. Th.* 45 a); le volpi e gli uccelli (*Mt.* 8,20; *Lc.* 9,58; *Ev. Th.* 86); i serpenti e le colombe (*Mt.* 10,16; *Ev. Th.* 39 b); il discepolo e lo schiavo (*Mt.* 10,24 s.); i giovani e le giovanette (*Mt.* 11,17; *Lc.* 7,32, v. p. 191 ss.); le due sorta di alberi e di tesori (*Mt.* 12,33-35; *Lc.* 6,

1. La diversità dell'immagine è essenziale! *Mt.* 7,24-27 par. *Lc.* 6,47-49 (la casa costruita sulla roccia e quella sulla sabbia), *Mt.* 7,13 s. (la porta larga e quella stretta), *Mt.* 7,16-18 par. *Lc.* 6,43 (l'albero buono e quello cattivo), *Mt.* 2,35 par. *Lc.* 6,45 (il tesoro buono e cattivo), *Mt.* 24,45-51 par. *Lc.* 12,42-46 (fedeltà e infedeltà del servo), non sono quindi delle parabole doppie, bensì unitarie, costruite secondo il parallelismo antitetico; esse, pertanto, non vanno considerate in questo nostro studio. Cfr. W. Salm, *Beiträge zur Gleichnisforschung,* Diss. Göttingen 1953, p. 97.

43-45); il grano fra la zizzania e la rete (*Mt.* 13,24-30.47 s.); il chicco di senape e il lievito (*Mt.* 13,31-33; *Lc.* 13,18-21)[2]; il tesoro e la perla (*Mt.* 13,44-46); il lampo e l'avvoltoio (*Mt.* 24,27 s.); il ladro e il padrone che torna improvvisamente (*Mt.* 24,43-51; *Lc.* 12,39-46); il costruttore della torre e il re (*Lc.* 14,28-32); la pecorella e la dramma smarrite (*Lc.* 15,4-10); lo schiavo e il messo (*Io.*13,16); il profeta e il medico (*Pap.Oxyr.* 1, *Nr.* 6 = *Ev.Th.* 31).

Si deve giudicare di caso in caso se il raddoppiamento delle immagini sia originario. Ad es., nelle due parabole del tesoro nel campo e della perla (*Mt.* 13,44-46), il cambio del tempo induce a domandarsi se entrambe fossero unite sin dall'inizio; in realtà l' *Ev.Th.* riporta le due parabole, ma separatamente (il tesoro nel campo: 109; la perla: 76). Questo non è un caso isolato, al contrario: esaminando tutte le coppie sopra elencate, ci si accorge che la maggior parte di queste parabole o immagini ci sono state riportate in forma isolata, sia perché prive del membro associato (il «partner»), sia perché questo si ritrova disgiunto per l'interposizione di altro materiale narrativo. Così risultano *indipendenti*: la lampada (*Lc.* 11,33); la misura (*Mt.* 7,2; *Lc.* 6,38); il sale (*Mc.* 9,50; *Lc.* 14,37); il discepolo (*Lc.* 6,40); le due sorta di alberi (*Mt.* 7,17 s.); i due tipi di tesoro (*Ev.Th.* 45 b); la zizzania tra il grano (*Ev.Th.* 57); il chicco di senape (*Mc.* 4,30-32; *Ev.Th.* 20); il lievito (*Ev.Th.* 96); il tesoro (*Ev.Th.* 109); la perla (*Ev.Th.* 76); il lampo (*Lc.* 17,24); l'avvoltoio (*Lc.* 17,37); il ladro (*Ev. Th.* 21 b; 103); la pecorella smarrita (*Mt.* 18,12-14; *Ev.Th.* 107); il profeta (*Lc.* 4,24). Sarebbe però precipitoso affermare che, in tutti questi casi, l'accoppiamento delle parabole è di carattere derivato; infatti il partner potrebbe essere andato perduto in uno dei rami della tradizione. Così, forse, non si dovrebbero separare le due parabole della pecorella e della dramma smarrita, quantunque la prima sia riferita anche isolata.

2. Cfr. *Rom.* 11,16: la pasta e i rami.

Come *esempio di due immagini che, secondariamente, si sono saldate* in una parabola doppia, si veda *Mc.* 4,21-25. L'analisi di questi versetti dimostra che:

a) L'immagine, originariamente isolata (come in *Mt.* 5,15; *Lc.* 11,33), della lampada che non deve essere posta sotto il moggio, ma sopra il candeliere (*Mc.* 4,21), ha attirato a sé, come spiegazione, il logion di *Mc.* 4,22 (cfr. *Mt.* 10,26; *Lc.* 12,2) ugualmente indipendente all'origine;

b) lo stesso procedimento si è ripetuto per il logion della misura (*Mc.* 4,24; cfr. *Mt.* 7,2; *Lc.* 6,38) a causa della corrispondenza verbale προστεθήσεται/δοθήσεται di *Mc.* 4,25 (cfr. *Mt.* 25,29; *Lc.* 19,26);

c) le due immagini della luce e della misura, così amplificate, si sono in seguito saldate in una doppia parabola a causa del termine «misura» (4,21 μόδιος/4,24 μέτρον);

d) il doppio appello dei v. 23 (cfr. v. 9) e v. 24 a (cfr. v. 3 a) indica che in realtà Marco ha voluto inserire nel suo capitolo delle parabole questo passo 4,21-25 come una parabola doppia e non come una serie di logia [3].

Càpita pure il caso in cui *una stessa immagine* si lega con partner *diversi*: così l'immagine delle due sorta di alberi si trova ora unita a quella della zizzania che non dà alcun frutto (*Mt.* 7,16-18), ora con l'immagine dei due tipi di tesoro (*Mt.* 12,33-35), mentre l'*Ev. Th.* concatena i tesori con la zizzania (45 a.b); in Luca (6,43-45) infine, le tre immagini sono tra loro combinate. Similmente avviene con l'immagine della lampada, che si unisce al logion della misura in *Mc.* 4,21-25, mentre in *Mt.* 5,14 b-16 è collegata alla città sul monte e in *Lc.* 11,33-36 col logion dell'occhio come luce dell'uomo. La parabola del lievito ha come partner quella del chicco di senape in *Mt.* 13,31-33 e *Lc.* 13,18-21; invece nell'*Ev. Th* (96-97) ha quella della donna sbadata.

Le similitudini che, invece, ci sono state trasmesse senza divergenze nei testi paralleli sono: i vestiti e gli otri; il regno e la famiglia; gli uccelli e i fiori; i cani e i porci; la pietra e il serpente; l'uva e i fichi, le volpi e gli uccelli; le colombe e i serpenti; il costruttore della torre e il re; lo schiavo e il messo. Davanti a questo insieme si nota come Gesù si sia servito soprattutto dell'accoppiamento per quelle immagini che egli vo-

3. Così ad es., A. Huck - H. Lietzmann, *Synopse der drei ersten Evangelien*[9], Tübingen 1936, p. 74; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus,* Göttingen 1937, p. 85.

leva rendere più evidenti, togliendole di preferenza dalla natura e in particolare dal mondo degli animali. Di parabole doppie, invece, non ce n'è che una sola, quella del costruttore della torre e del re. Così, per quanto ci siano familiari le coppie di parabole, noi dobbiamo esaminare in ogni caso se queste volevano esprimere originariamente la stessa idea. Ed anche là dove si deve ammetterlo, come nelle parabole della pecorella e della dramma smarrite, si deve, di fronte allo stato della tradizione, tener conto almeno del fatto che queste due parabole hanno potuto essere raccontate in occasioni diverse, prima di venir fuse insieme in un secondo tempo.

b) *Raccolte di parabole*

La Chiesa primitiva ha cominciato ben presto a comporre delle raccolte di parabole. In *Marco,* accanto al capitolo delle parabole (4,1-34), noi troviamo ancora la collezione di tre immagini escatologiche [4] (2,18-22: le nozze, il mantello, il vino). *Matteo* ha unito nel capitolo delle parabole (13) sette parabole: egli accoglie da Marco la parabola del seminatore con la sua interpretazione (v. 1-23) e vi aggiunge immediatamente una raccolta di tre parabole introdotte con ἄλλην παραβολήν (v. 24-33), seguite da un'altra raccolta di tre parabole introdotte da (πάλιν) ὁμοία εστίν (v. 44-48) [5]. Inoltre egli presenta altre composizioni: nel capitolo 18, due parabole sui doveri fraterni; in 21,28-22,14, tre parabole di minaccia; in 24,32-25,46, sette parabole sulla parusia. *Luca* ci offre in 6,39-49 una collezione di parabole come terza parte del Discorso del Campo [6]; in 12,35-59, una catena di parabole della parusia; in 14,7-24 due parabole della cena; nel capitolo 15, tre parabole su ciò

4. V. p. 138 s.

5. Matteo appone di volta in volta una spiegazione al termine delle due raccolte (v. 36-43.49 s.). Cfr. J. W. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts,* Assen 1954, p. 101 s.

6. Il Discorso del Campo si suddivide in una sezione profetica (6,20-26), una parenetica (6,27-38) e una parabolica (6,39-49): cfr. G. Heinrici, *Beiträge zur Geschichte und Erklärung des N.T.* II, 1900, p. 43.

che si era smarrito; nel capitolo 16, due parabole sull'impiego giusto ed ingiusto delle ricchezze; in 18,1-14, due parabole sulla vera preghiera, che deve essere perseverante e umile [7].

Ma, tanto per restare all'ultimo esempio, né 18,9-14, né probabilmente 18,1-8, sono inizialmente una introduzione alla vera preghiera: le due parabole vogliono piuttosto mostrare agli ascoltatori di Gesù la misericordia di Dio verso i disprezzati e gli oppressi (v. sotto a p. 165 ss. 182 ss.)[8]. Converrà dunque, nella nostra ricerca del significato delle parabole, non lasciarci senz'altro influenzare dalla interpretazione delle parabole concomitanti. Ci aiuterà ad usare maggior prudenza in questo campo la constatazione che le sette parabole raccolte nel capitolo 13 di Matteo si ritrovano, meno l'ultima nell'*Ev. Th.*, ma ciascuna isolatamente e sparse nel corso del libro (9.57.20.96. 109.76)[9].

Talvolta possiamo seguire ulteriormente lo sviluppo delle raccolte delle parabole. L'insieme delle tre parabole sulla seminagione è anteriore a Marco (*Mc.* 4,3-9.26-29.30-32; v. p. 15 n. 9.12), ma questi e Matteo l'hanno amplificata. Marco l'ha completata con le due parabole della lampada e della misura (4,21-25) e Matteo con altre cinque (tralasciando, però, quella del seme che cresce senza l'intervento del contadino). Matteo, d'altra parte, ha conservato la conclusione di Marco, che attualmente si trova al centro del suo capitolo delle parabole (*Mt.* 13,34 s.),

7. Il Vangelo di Tommaso ha raccolto delle parabole in quattro passi: quella del grande pesce (8) con quella del seminatore (9); quella del grano di senape (20) con quella dei fanciulli nel campo (21 a) e del ladro (21 b). Nei logia 63-65 si trovano, combinate tra loro, tre parabole che iniziano «un uomo aveva» (il ricco stolto, la gran cena, i vignaiuoli omicidi); nei logia 96-98 si trovano unite le parabole del lievito, della donna distratta e dell'attentatore.

8. Le introduzioni delle due parabole sono nello stile di Luca (18,1 s.: ἔλεγεν δὲ παραβολὴν, δεῖν, λέγων; 18,9: εἶπεν πρός, δὲ καί, τὴν παραβολὴν ταύτην: tuttavia la loro composizione dovrebbe essere anteriore a Luca, perché il πάντοτε del v. 1 non è proprio di Luca e il v. 9 non risponde al suo stile. C'è pure da notare che λέγειν (εἰπεῖν) παραβολήν (18,1.9), quantunque nel suo stile (*Lc.* 5,36; 20,9; 21,29), sembra doversi ricondurre alla fonte di Luca (*Lc.* 6,39; 12,16.41 — v. p. 127 n. 34 — 13,6; 14,7; 15,3; 18,1.9; 19,11).

9. Cfr. R. Mc L. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas*, London 1960, p. 53 s.

in concorrenza con la sua propria conclusione (13,51 s.). È questo un ottimo esempio di ampliamento di un materiale più antico. Le due parabole del ladro e del servitore cui è stata affidata l'amministrazione (*Mt.* 24,42-51; *Lc.* 12,39-46) ce ne offrono un altro esempio. Esse erano state riunite già prima di Matteo e Luca, ed ora si trovano collocate nei due Vangeli entro una collezione più vasta di parabole della parusia (*Mt.* 24,32-25-46; *Lc.* 12,35-39).

c) *Fusioni di parabole*

La tendenza della tradizione a raccogliere in gruppi le parabole ha portato talvolta alla *fusione di due parabole* originariamente distinte. L'esempio più insigne di una tale fusione ce lo presenta Matteo nella stesura della parabola della gran cena (22,1-14). Come abbiamo già visto [10], in questo caso vennero a intrecciarsi due parabole che all'origine trattavano di una cena di festa (la parabola dell'appello ai non invitati 22,1-10 e la parabola dell'invitato senza l'abito di nozze 22,11-13), diventate in seguito — per la caduta dell'introduzione della seconda parabola — una parabola sola [11]. Un secondo esempio ci viene offerto dalle immagini delle due sorta di alberi e dei due tipi di tesoro. L'immagine dei due tipi di piante, riferita un paio di volte da Matteo (*Mt.* 7,17 s.; 12,33), viene riferita nel Discorso del Monte come un logion indipendente, ampliato da quello sull'abbattimento dell'albero (*Mt.*7,19=3,10), per comporre, poi, una parabola accoppiata con l'immagine dei due tipi di tesoro (*Lc.* 6,43-45). Infine in *Mt.* 12,33-37 le due immagini, mediante il collegamento del v. 34, si fondono in tale unità da far perdere la propria autonomia all'immagine dei due tipi di tesoro, così da renderla una spiegazione dell'immagine dei due tipi di alberi [12]. *Lc.* 11,33-36 ci offre un ultimo esem-

10. P. 75 s.

11. J. Sickenberger, *Die Zusammenarbeit verschiedener Parabeln im Matthäusevangeium* (22,1-14), in *Byzantinische Zeitschrift* 30 (1930), p. 253-261; D. Buzy, *Y a-t-il fusion de paraboles évangéliques?,* in RB. 41 (1932), p. 31-49; M. Meinertz, *Die Gleichnisse Jesu*[4], Münster 1948, p. 52.

12. Cfr. M. Albertz, *Die Botschaft des N.T.* 1, 1, Zürich 1947, p. 89 s.

pio: l'immagine, originariamente indipendente (cfr. *Mt.* 6,22 s.), dell'occhio come lucerna del corpo (v. 34-36) pare sia diventata una spiegazione della immagine della lampada (v. 33)[13].

Spesso questa fusione di parabole si compie in modo che solo *uno o più particolari* sono *passati* da una parabola all' altra. Così noi incontriamo nella parabola del portiere (*Mc.* 13, 33-37) due tratti appartenenti ad un'altra parabola: il lungo viaggio del padrone di casa (ὡς ἄνθρωπος ἀπόδεμος 13, 34) deriva dalla parabola dei talenti, la consegna dei poteri ai servi (13,34) dipende invece dalla parabola del servo incaricato della sorveglianza [14]. E nella stesura della stessa parabola presso Luca (12,35-38), il particolare del padrone che serve a tavola i suoi domestici vigilanti (12,37), è derivato dall'immagine dell'atteso Salvatore (*Lc.* 22,27), e rispettivamente dall'azione della parabola presso *Io.* 13,1 ss. [15]. Infine nell'*Ev. Th.* la parabola dei servi vigilanti (cfr. *Lc.* 12,35-38) ha influito in molti punti su quella del ladro. Quest'ultima vi suona così (nella sua seconda versione, 103): «Gesù disse: Beato l'uomo (cfr. *Lc.* 12,37) che sa in quale parte (scil. della notte; cfr. *Lc.* 12,38) [16] verranno i ladri, cosicché egli si alza, raccoglie i suoi (. . .) e si cinge le reni (cfr. *Lc.* 12,35), prima che quelli entrino». Non è certamente un caso che queste due parabole si trovino intrecciate in Luca (12,35-40). Si può ammettere, tuttavia, con piena fondatezza che la parabola dei talenti, come ce la riporta Luca (19,12-27) in una forma che diverge così totalmente dal testo di Matteo, si spieghi ricorrendo a una sua fusione con una seconda parabola [17]; questa avrebbe avuto per oggetto un pretendente al trono il quale, dopo il riconoscimento dei suoi diritti, ritorna per ricompensare gli amici e punire i nemici.

In un caso noi possiamo anche osservare il procedimento mediante

13. Cfr. J. Dupont, *Les Béatitudes,* Louvain 1954, p. 52. Una fusione di due parabole è ammessa da J. A. T. Robinson (*The Parable of John* 10,1-5, in ZNW 46 (1955), p. 233-240) anche per *Io.* 10: la prima trattava, secondo Robinson, del portiere (v. 1-3 a ἀνοίγει), la seconda del pastore (v. 3 b-5).

14. V. sopra, p. 62.

15. Due altri esempi in *Mt.* 22,2 ss.: per ἄλλους (*Mt.* 22,4), cfr. 21,36; per ὕβρισαν καὶ ἀπέκτειναν (*Mt.* 22,6), cfr. 21,35 (v. sopra, p. 80 n. 81).

16. Completo in questo modo con Till; Quecke: «in qual posto».

17. V sopra p. 67.

il quale la fusione di più immagini e di una conclusione di parabola ha condotto alla *formazione di una nuova parabola*. Si tratta dei vv. di *Lc.* 13,24-30 che sono considerati come una unità (secondo l' ἐκεῖ del v. 28). Gesù esorta a sforzarsi di entrare per la porta stretta (v. 24), prima che il padrone di casa si alzi (dal suo divano) e la chiuda (v. 25 a). Egli scaccerà i ritardatari, perché non vuol avere niente a che fare con gli operatori d'iniquità (v. 25 b-27); cosicché questi, urlando e digrignando i denti, dovranno essere spettatori del banchetto messianico, al quale parteciperanno i pagani con i Padri e i Profeti, mentre essi ne saranno esclusi (v. 28 s.). Il detto degli ultimi che diventeranno primi e dei primi che saranno ridotti ad ultimi, apporta una conclusione chiarificatrice (v. 30). Uno sguardo al passo parallelo di Matteo rivela che noi siamo qui davanti a un mosaico: una nuova parabola è sorta — la parabola della porta chiusa — mediante la fusione di una conclusione parabolica (*Mt.* 25,10-12) con tre immagini che le sono affini (*Mt.* 7,13 s. 22 s.; 8,11 s.).

Occorre, dunque, fare astrazione da queste unità secondarie, se vogliamo sforzarci di ritrovare il senso primigenio delle parabole.

10. *Il contesto*

È merito delle ricerche condotte dalla scuola della Formgeschichte, se noi possiamo riconoscere il valore assai secondario dell'inquadratura data alla storia di Gesù. Ciò vale anche per l'inquadratura delle parabole. Il confronto sui Sinottici mostra che l'elemento simbolico ci è stato tramandato con una fedeltà maggiore che non l'introduzione, la spiegazione e il contesto [18]. Questa scoperta è di grande importanza per la comprensione delle parabole di Gesù.

a) *Il contesto secondario*

La parabola del ricorso al giudice (*Mt.* 5,25 s.; *Lc.* 12,58 s.) appartiene — l'abbiamo già visto [19] — alla serie delle parabole

18. Cfr. N. A. Dahl, *Gleichnis und Parabel,* II 3, RGG³ II (1958), col. 1618.
19. P. 48 s.

della crisi (la tua situazione è estremamente pericolosa; regola il tuo dissidio col fratello, prima che sia troppo tardi!). È questa, dunque, una delle parabole escatologiche che vogliono far rivolgere lo sguardo alla catastrofe che sovrasta assai da vicino. In Matteo l'accento della parabola è spostato, invece, dall'aspetto escatologico a quello parenetico: essa serve, unitamente all'immagine di chi si avvicina all'altare per portarvi la sua offerta (*Mt.* 5,23 s.), ad illustrare l'invito alla riconciliazione (Accondiscendi, altrimenti ti potrebbe capitare di peggio!). La parabola venne, quindi, inserita secondariamente da Matteo in un *contesto apparentemente appropriato.* Questo stesso procedimento lo si può spesso constatare anche altrove.

La parabola della gran cena (*Lc.* 14,16-24) è stata collocata da Luca — diversamente che da Matteo — nel quadro di una conversazione nel corso di un banchetto durante la quale Gesù si rivolge anzitutto agli invitati (14,7), poi all'ospite (14,12) ed infine ad uno dei presenti (14,15 s.): la parabola sembra convenire a questa discussione [20]. Essa illustra, nel contesto attuale di Luca, l'esortazione di Gesù ad invitare i poveri, gli storpi, i paralitici e i ciechi (14,12-14; cfr. il ripresentarsi dello stesso gruppo in 14,21), mentre originariamente si presentava come una delle numerose parabole che volevano giustificare la Buona Novella [21]. Alla stessa intenzione mirava in principio la parabola della pecorella smarrita (*Mt.* 18,12-14) che ora, com'è situata nel contesto di Matteo, esprime l'avvertimento di Gesù a non disprezzare nessuno dei «piccolissimi» [22]. Così la parabola del debitore infedele illustra attualmente l'esortazione che la precede, rivolta ad un perdono illimitato e rinnovato (18,21 s.): questo difficilmente poteva essere il fine originario, in quanto nella parabola stessa non si parla di rinnovare il perdono [23]. Ci si può anche domandare se *Lc.* 11,5-8 è

20. Si notino le particolarità stilistiche proprie di Luca nei versetti introduttivi 14,7 (ἔλεγεν δέ, ἔλεγεν παραβολήν, due volte λέγειν πρός, ἐπέχειν, ἐκλέγεσθαι) e 14,12 (ἔλεγεν δὲ καί).

21. V. p. 50.209 ss.

22. V. p. 43 ss. 158 ss.

stato concepito inizialmente come un invito alla preghiera incessante (cfr. 11,9 ss.)[24]. Tutti questi esempi, che si potrebbero moltiplicare, ci spingono a considerare criticamente in ogni caso il contesto nel quale una parabola ci è stata tramandata, per vedere se si armonizza col senso originario della stessa (fin dove ci è possibile riconoscerlo). Il problema dell'originarietà del contesto è reso ancor più difficile dal fatto che le parabole nell' *Ev. Th.* ci sono state tramandate senza alcun inquadramento.

b) *Situazioni e transizioni create dal redattore*

Nei casi precedenti si è visto come una parabola sia stata inserita in un contesto apparentemente appropriato. Un caso diverso è quello in cui *la tradizione aggiunge* ad una parabola o alla sua interpretazione *un particolare riguardante la situazione.* Incontriamo così ripetutamente nei Vangeli la circostanza che Gesù ha tenuto un discorso davanti alla folla, mentre ne ha poi spiegato il senso profondo al gruppo fidato dei suoi discepoli: *Mc.* 4,1 ss., 10 ss.; 7,14 s., 17 ss.; 10,1 ss., 10 ss.; *Mt.* 13,24 ss., 36 ss.; *Io.* 6,22 ss., 60 ss. D. Daube[25] in un saggio molto istruttivo ha dimostrato che qui si tratta di uno schema che si ritrova nei racconti rabbinici fin dal primo secolo d.C.[26], in particolare negli scritti di controversia ebraica contro i cristiani[27]: uno scriba, interrogato da un pagano o da un settario (con intenzione polemica) gli risponde, sì, ma svela il significato profondo del problema ai suoi discepoli, solo quando il suo interlocutore se ne è andato. Senza dubbio dovette

23. Luca non conosce il collegamento tra 17,3 s. e la parabola. Il διὰ τοῦτο (18,23) che stabilisce un rapporto tra *Mt.* 18,21 s. e la parabola del servo è una particolarità lessicale di Matteo.

24. V. p. 187 ss.

25. *Public Pronouncement and Private Explanation in the Gospels,* in *Exp. Times* 57 (1945/46), p. 175-177. Ristampato in: D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism,* London 1956, p. 141-150.

26. *j. Sanh.* 1,19 b; *Pesiq.* 40 b; *b. Hul.* 27 b; *Lev. r.* 4 (su 4,1 s.).

27. *j. Ber.* 9,12 d/13 a.

capitare spesso anche a Gesù, dopo una polemica, di esporre in un cerchio più ristretto ai suoi discepoli degli insegnamenti più approfonditi. Pertanto, è molto verosimile che questo schema sia all'origine dei passi che abbiamo citato (e che non si tratti di una reminiscenza storica), tanto più che i versetti di transizione per inserire l'ammaestramento fatto ai discepoli rivelano in molti casi il lessico proprio degli evangelisti [28]. Del resto, abbiamo già visto che le spiegazioni allegoriche della parabola del seminatore (*Mc.* 4,13 ss.) e della zizzania (*Mt.* 13, 36 ss.), introdotte in tal modo, sono composizioni secondarie. Analogamente, l'introduzione della parabola del grano di senape nell'*Ev. Th.* 20 («I discepoli domandarono a Gesù: Dicci a che assomiglia il Regno dei cieli») si deve giudicare secondaria in confronto a *Mc.* 4,30, dove Gesù stesso pone la domanda ai suoi discepoli; è caratteristica infatti dell'*Ev. Th.* di porre queste domande sulla bocca dei discepoli [29].

Anche le transizioni alle parabole stesse tradiscono un buon numero di proprietà stilistiche dei singoli evangelisti [30]. Dobbiamo pertanto tenere molto conto in questo caso della tecnica di composizione del redattore. Per es., non è certo per caso che nelle parabole inserite da Matteo nel contesto di Marco (la zizzania tra il grano: *Mt.* 13,24-30; i due figli: 21,28-32; la cena nuziale: 22,1-14) son proprio le transizioni a tradire la mano di Matteo [31]. Nell'*Ev. Th.* si trova una sola transizione e precisamente nel logion 21 b, in cui la parabola del ladro viene introdotta con l'espressione «perciò io vi dico» [32].

28. *Mc.* 7,17 s.: εἰς οἶκον (solo in Marco, e sempre in transizioni redazionali), ἐπερωτᾶν, καὶ λέγει (presente storico); 10,10 s.: πάλιν, ἐπερωτᾶν, καὶ λέγει; su *Mt.* 13, 36 v. p. 97.

29. Cfr., ad es., 18.21 a. 24.37.51.53.

30. Cfr. le tavole delle proprietà lessicali dei primi tre evangelisti in Hawkins, p. 4 ss. In ciascuno dei tre evangelisti si può constatare come le proprietà stilistiche e lessicali personali si manifestino maggiormente nelle introduzioni.

31. Ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν e λέγων (*Mt.* 13,24), τί δὲ ὑμῖν δοκεῖ (21,28) ἀποκριθεὶς εἶπεν e λέγων (22,1) sono tra le espressioni preferite da Matteo.

32. V. sopra, p. 103.

I dati riguardanti la situazione vanno, quindi, *esaminati in ogni parabola, per vedere se sono di carattere redazionale.* A conclusione della parabola del ladro, Luca scrive: «Ma Pietro gli chiese: racconti questa parabola soltanto[33] a noi, oppure a tutti?». Questa domanda trova risposta, nel primo senso inteso da Pietro, nella parabola seguente, quella del servo posto a fare l'amministratore. Già ci rende circospetti la mancanza di questo versetto in Matteo, che per tutto il resto corre parallelo a Luca (*Mt.* 24,43-51). Ma decisivo è il fatto che la domanda di Pietro e la risposta che gli vien data sono in contrasto con il significato primitivo delle due parabole. Esse infatti — come abbiamo già visto a p. 55 ss. e 64 ss. — non erano originariamente delle esortazioni indirizzate agli apostoli, perché non rallentassero la loro attività in vista della parusia, bensì delle grida d'allarme rivolte in chiave escatologica alla folla (parabola del ladro) oppure agli scribi (parabola dell'amministratore). In *Lc.* 12,41 siamo, perciò, davanti ad un dato situazionale che è secondario: il vocabolario usato indica che Luca l'ha tolto a sua volta dalla tradizione[34]. L'autorità conferita in *Lc.* 12,42 ss. al servo sui suoi compagni ha influito nel far restringere la validità della parabola ai soli capi della comunità. Noi troviamo più volte, specialmente in *Luca,* dei dati situazionali desunti dal contenuto della parabola e che non si rivelano come primitivi ad un attento esame. Già a p. 67 ss. abbiamo visto come la parabola delle mine non era, come afferma *Lc.* 19,11, inizialmente un annuncio del ritardo della parusia; non è, infatti, un caso che si osservi proprio in quel versetto un pesante cumulo di particolarità stilistiche proprie di Luca[35]. Allo stesso modo, il fine che *Lc.* 18,1 premette alla parabola del giudice iniquo: Ἔλεγεν δὲ παραβολὴν αὐτοῖς πρὸς τὸ

33. V. sopra, p. 44 n. 59.

34. Εἶπεν αὐτῷ, κύριε (v. 41) e ὁ κύριος detto di Gesù nel corso della narrazione (v. 42) sono caratteristiche della fonte di Luca.

35. Il periodo sciolto è nello stile di Luca, cui si aggiunga: ἀκουόντων δὲ αὐτῶν ταῦτα (cfr. *Lc.* 20,45), προστιθέναι (*Lc.* sette volte, *Act.* sei, nel restante N. T. cinque), εἶπεν παραβολήν Hawkins, p. 39), διὰ τό con l'infinito (*Mt.* due volte, *Mc.* tre, *Io.* una, *Lc./Apoc.* sette), εἶναι dopo una preposizione e l'articolo (Hawkins, p. 39), Ἰερουσαλήμ (*Lc.* nel suo Vangelo e in *Act.* 63 volte, *Mt.* due, *Mc.* nessuna), παραχρῆμα (nel N.T., all'infuori di *Mt.* 21,19 s. si riscontra solo in *Lc.* e *Act.* sedici volte), ἀναφαίνεσθαι (solamente in *Lc.* e *Act.* in tutto il N.T.) Si noti tuttavia che προστιθέναι, εἶπεν παραβολήν (v. p. 110 n. 8), διὰ τό con l'infinito si ritrova anche nella fonte usata da Luca. *Lc.* 19,11 è stato sì stilizzato da Luca, ma nella sua sostanza potrebbe ricondursi alla sua fonte.

δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι αὐτοὺς καὶ μὴ ἐγκακεῖν, coglie malamente il segno, come si vedrà a p. 186 [36]. Il dialogo che introduce la parabola del ricco stolto (*Lc.* 12,13-15) ci viene riferito isolatamente nell'*Ev.Th.* (senza il v. 15): anche questo ci fa pensare che all'inizio esso non doveva far parte della parabola (v. p. 195 s.). Vi sono, però, dei casi completamente diversi: non ci sono ragioni stilistiche né oggettive per negare il dato situazionale di *Lc.* 15,1-2 [37]; così come *Lc.* 18,9 si collega agevolmente con la parabola che segue (v. p. 166).

c) *Le formule di introduzione*

Le parabole di Gesù, come quelle dei suoi contemporanei [38], si presentano sotto due forme fondamentali. Troviamo infatti:

1. la parabola che inizia con un *nominativo* (racconto semplice senza formula d'introduzione): *Mc.* 4,3 par.; 12,1 par.; *Lc.* 7, 41; 10,30; 12,16; 13,6; 14,16; 15,11; 16,1.19; 18,2.10; 19, 12; *Ev.Th.* 9 (il seminatore); 63 (il ricco stolto); 64 (la gran cena); 65 (i cattivi vignaiuoli); è questa la forma che si riscontra più spesso in Luca;

2. la parabola che inizia con un *dativo* (aram. *l*[e]). La maggioranza delle parabole rabbiniche cominciano con le parole: *Mašal. L*[e] (ad es.; si legge spessissimo: *Mašal. L*[e]*melekh še.* «Una parabola. A un re, il quale») [39]. Questa espressione è una

36. Stile proprio di Luca in 18,1 v. sopra, p. 110 n. 8.

37. F. Hauck, *Das Evangelium des Lukas,* Leipzig 1934, p. 195, rileva tre usi tipici di Luca in *Lc.* 15,2, ma erroneamente: a) διαγογγύζειν (nel N.T. solo in *Lc.* 15,2; 19,7) è proprio della fonte usata da Luca, non dell'evangelista. b) τε si potrebbe considerare proprio di Luca, poiché in Act. ritorna ben 140 volte; tuttavia ci esorta a maggior cautela il fatto che τε si incontra nel Vangelo di Luca solo in otto casi, dei quali ben sei appartengono alla fonte usata da Luca, gli altri due (in 21,11) dipendono dal materiale narrativo di Marco. Evidentemente Luca non ha l'abitudine di introdurre questo τε nelle sue produzioni, quantunque ne avesse abbondanti occasioni. c) προσδέχεσθαι si legge, è vero, cinque volte nel Vangelo di Luca (in *Mc.* 1 volta), ma solo nel nostro passo ha il significato di «accogliere».

38. P. Fiebig, *Rabbinische Gleichnisse,* Leipzig 1929, p. 3 n. 4.

39. Citazioni in Bill. II, p. 8 e in P. Fiebig, *Rabbinische Gleichnisse,* Leipzig 1929, p. 3 riga 4; p. 4 r. 12; p. 9 r. 7; p. 10 r. 15; p. 14 r. 5 s.; p. 17 r. 6.20 s.; p. 21 r. 11; p. 22 r. 7; p. 23 r. 7 e passim.

brachcilogia, cioè una abbreviazione per: *'Emšol lᵉkha mašal. Lᵉma haddabhar dome? Lᵉ* («Voglio raccontarti una parabola. A che paragonerò la cosa? *Somiglia a...*»)[40]. Ciò viene sostituito, in forma del tutto concisa, dal semplice dativo *lᵉ*[41].

Nelle parabole di Gesù, *Mc.* 4,30 s. (πῶς ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν; ὡς...[42]) e *Lc.* 13,20 s. (τίνι ὁμοιώσω τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ; ὁμοία ἐστὶν...[43]) presentano il *dativo d'inizio* in risposta a precedente domanda. Alla *formula abbreviata, col dativo iniziale,* corrispondono: ὡς[44], ὥσπερ[45], la forma grecizzata ὁμοιωθήσεται[46], ὁμοιώθη[47], ὅμοιός ἐστιν[48]. Alla base di tutte queste cinque formule sta l'aramaico *lᵉ*. Questo *lᵉ* è, come sappiamo, una abbreviazione e come tale non può venir tradotto con «È simile...», ma deve essere volto «La cosa sta nei riguardi di... come con...»[49]. In molti casi il contenuto stesso della parabola obbliga a tener conto di questa contrazione della formula d'inizio[50], perché questa porta con sé uno spostamento di asse del

40. Citazioni: Bill. II, p. 8 s.; Fiebig, *op. cit.*, p. 27 r. 3 s.; p. 32 r. 1 s.; p. 34 r. 1 s. 13 s. e passim

41 Bill. II, p. 7 s.; Fiebig, *op. cit.*, p. 20 r. 7; p. 38 r. 6.14.17; p. 39 r. 5.8 e passim.

42. Ugualmente senza membro parallelo: *Lc.* 7,31 s.; 13,18 s.

43. Ugualmente senza membro parallelo: *Mt.* 11,16. Al posto della interrogazione diretta se ne trova una indiretta: *Lc.* 6,47.

44. *Mc.* 13,34; cfr. 4,31. Con οὕτως ἐστίν preposto: 4,26 (grecizzazione).

45. *Mt.* 25,14.

46. *Mt.* 7,24.26; 25,1.

47. *Mt.* 13,24; 18,23; 22,2.

48. *Mt.* 13,31.33.44.45.47.52; 20,1; *Lc.* 6,49; 12,36. Ὅμοιός ἐστιν è grecizzato al massimo; infatti, mentre ὁμοιωθήσεται, ὡμοιώθη si riferiscono a un fatto che viene narrato in seguito, ὅμοιός ἐστιν suscita spesso l'impressione errata di una comparazione.

49. Un esempio rabbinico: *j. Ber.* 2,5 c (orazione funebre alla sepoltura del rabbino Bun): «A chi *assomigliò* Rabbi Bun bar Rabbi Ḥijja? *Lᵉmelekh,* il quale assoldò molti operai...» (Rabbi Bun fu un operaio molto impegnato, per questo Dio lo fece morire prematuramente). L'espressione *non si può* tradurre: «Egli assomigliò a un re, che assoldò molti operai...», ma *deve* essere tradotta: «Avviene come con un re, il quale assoldò molti operai»; v. p. 164 s.

50. P. Fiebig, *Die Gleichnisreden Jesu,* Tübingen 1912, p. 12.131.

paragone. In *Mt.* 13,45 il Regno di Dio, evidentemente, non è «simile a un mercante», ma simile a una perla; in *Mt.* 25,1 non è «simile a dieci vergini», ma ad una festa di nozze; in 22, 2 non è «simile a un re», ma ad un banchetto nuziale; in 20,1 non è «simile a un padrone di casa», ma al versamento del salario; in 13,24 non è «simile a un uomo che ha fatto seminare della buona semente», ma simile alla mietitura; in 18,23 non è «simile a un re della terra», ma alla resa dei conti. Il vero asse del paragone lo si ricava in tutti questi casi, solo se teniamo conto che al greco ὅμοιός ἐστιν soggiace un aramaico *l*^{e}, che deve essere tradotto con «le cose stanno con... come con...». Il rilievo vale anche per i rimanenti casi nei quali l'*inconcinnitas* della formula iniziale sfugge generalmente all'osservazione [51]. Ne risulta che *Mt.* 13,31 non può affatto essere tradotto: «il Regno di Dio è simile a un granello di senape», bensì deve essere tradotto: «il Regno di Dio si comporta come un granello di senape», vale a dire: il Regno di Dio non viene paragonato a un chicco di senape, ma — come vedremo a p. 174 — con l'alto arbusto sul quale gli uccelli pongono i loro nidi. Allo stesso modo in *Mt.* 13,33 il Regno dei cieli non è «simile al lievito», ma alla pasta già pronta e lievitata (cfr. *Rom.* 11,16); e in *Mt.* 13,47 il Regno dei cieli non è paragonato ad una rete da pesca, ma si afferma che al suo avvento si procederà ad una scelta simile a quella dei pesci catturati dalla rete.

Il dativo d'inizio delle parabole si incontra nei Vangeli con una frequenza variabile. In Marco lo troviamo solo tre volte (4, 26.31; 13,34: sempre ὡς), sei in Luca (6,48.49; 7,32; 12,36; 13,19.21: sempre ὅμοιός ἐστιν rispettivamente senza copula ὑμεῖς ὅμοιοι), quindici in Matteo (25,14: ὥσπερ; 11,16; 13,

51. Questo si è già verificato nell' *Ev.Th.*, in cui (fino alla parabola del granello di senape) la βασιλεία viene sempre paragonata ad un uomo, anche nelle parabole del lievito (96: «Il Regno dei cieli somiglia a una donna che...»), del tesoro nel campo (109: «Il Regno dei cieli somiglia a un uomo che...») e del grande pesce (8: «Il Regno dei cieli — così si può congetturare — somiglia a un accorto pescatore, che...»). Cfr. H. Montefiore, *A Comparison of the Parables of the Gospel According to Thomas and of Synoptic Gospels,* in NTS 7 (1960/61), p. 246 s.

31.33.44.45.47.52; 20,1: ὅμοιός ἐστιν; 7,24.26; 25,1: ὁμοιωθήσεται; 13,24; 18,23; 22,2: ὡμοιώθη), nove in *Ev. Th.* [52]. Mentre Luca usa quasi unicamente il nominativo all'inizio, Matteo preferisce di gran lunga il dativo. Così l'espressione ὁμοία ἐστὶν (oppure ὡμοιώθη, ὁμοιωθήσεται) ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν si trova non meno di dieci volte in Matteo: nelle parabole della zizzania, del granello di senape, del lievito, del tesoro nascosto, della perla, della rete, del debitore spietato, dei lavoratori nella vigna, del banchetto di nozze, delle dieci vergini; l'*Ev. Th.* ce ne presenta otto casi [53]; Marco ne ha soltanto due (il seme che cresce da solo, il chicco di senape), così Luca (il chicco di senape, il lievito): manca però del tutto nel testo proprio di Luca. Si tratta, dunque, di una formula d'introduzione preferita da Matteo e dall'*Ev. Th.*; ed è pure possibile che in un caso o nell'altro essa sia stata sostituita a un'altra, come, ad es., in *Mt.* 22,2 (diversamente che da *Lc.* 14,16 e *Ev. Th.* 64) [54] e inoltre in *Ev. Th.* 107, dove la parabola della pecorella smarrita (*Mt.* 18,12-14; *Lc.* 15,4-7) si è trasformata in una parabola del Regno: «Il Regno assomiglia a un pastore...».

Un caso particolare di nominativo d'inizio (p. 99) è la *parabola o l'immagine in forma interrogativa:* ἐὰν... [55]; μὴ... [56]; μήτι... [57]; τίς... [58];

52. Il chicco di senape (20); i fanciulli nel campo (21 a); la zizzania (57); la perla (76); il lievito (96); la donna distratta (97); l'attentatore (98); la pecorella smarrita (107); il tesoro nascosto (109).

53. V. n. 52, con eccezione del logion 21 a.

54. V. p. 75.78 s. Nella letteratura rabbinica, in forma del tutto simile, alcune parabole si trasformano secondariamente in parabole regali, ad es. *Siphre Dt.* § 26 su 3,23; nei passi paralleli *Joma* 86 b; *Num. r.* 137 su 27,14 manca la trasposizione a parabola regale; cfr. G. Kittel, *Sifre zu Deuteronomium,* Stuttgart 1922, p. 36 n. 5. A p. 164 s. vedremo il caso interessante in cui una parabola neotestamentaria, che parla di un «padrone di casa», è diventata nella redazione talmudica una parabola regale.

55. *Mc.* 9,50; *Mt.* 18,12.

56. *Mc.* 2,19 par.

57. *Mc.* 4,21; *Lc.* 6,39.

58. *Mt.* 24,45 (par. *Lc.* 12,42); *Lc.* 14,31; 15,8 cfr. *Mt.* 17,25 (ἀπὸ τίνων).

τίς ἐξ ὑμῶν...[59]. Quest'ultima domanda vuol provocare gli ascoltatori a prendere una netta posizione. Ognuno, infatti, risponderà con un «no» deciso alla domanda: «Potete immaginare che voi abbiate a dare una pietra al vostro figliolo che vi chiede del pane?» (*Mt.* 7,9). Questo τίς ἐξ ὑμῶν è tanto più degno di rilievo in quanto non sembra avere nessun altro parallelo nella letteratura contemporanea[60]. Esso si trova solo nei profeti (*Is.* 42,23; 50,10; *Ag.* 2,3)[61], non, però, come introduzione parabolica. In questo caso noi ci troviamo dunque «nella immediata vicinanza degli *ipsissima verba Domini*»[62]. Questa maniera insistente di interrogare, Gesù l'ha impiegata soprattutto nelle controversie con i suoi avversari o nei suoi discorsi alla folla[63]. Ciò viene affermato esplicitamente da *Mt.* 12,11 (par. *Lc.* 14,5); *Lc.* 15,4 (agli avversari) e 14,28 (alla folla) mentre lo si può argomentare con buone ragioni per *Mt.* 7,9 (par. *Lc.* 11,11 v. p. 188) e considerarlo come probabile in *Mt.* 6,27 (par. *Lc.* 12,25 v. p. 203) e *Lc.* 17,7 (v. p. 229).

d) *La conclusione delle parabole*

Come si devono interpretare le parabole? Che cosa hanno da dire alla comunità Quali indicazioni pratiche, quali consolazioni, quali promesse ci dà il Signore nelle sue parabole? Queste domande si rivolgeva la Chiesa primitiva quando predicava e meditava le parabole di Gesù. Da ciò si può comprendere come si potranno rintracciare gli ampliamenti e i rimaneggiamenti più gravidi di conseguenze, proprio là dove si tratta di presentare la spiegazione e l'applicazione del racconto, cioè nella conclusione. Le parabole ci sono state tramandate con diversissime conclusioni. Talora queste si limitano all'insieme delle immagini, altre volte, invece, aggiungono un breve paragone o una spiegazione particolareggiata, in altri casi terminano con

59. *Mt.* 6,27 (par. *Lc.* 12,25); *Mt.* 7,9 (par. *Lc.* 11,11); *Mt.* 12,11 (par. *Lc.* 14,5); *Lc.*
τίς ἐξ ὑμῶν...[59]. Quest'ultima domanda vuol provocare gli ascoltatori
11,5; 14,28; 15,4; 17,7.

60. H. Greeven, «*Wer unter euch...?*», in *Wort und Dienst,* Jahrb. d. Theol. Schule Bethel, N.F., 3 (1952), p. 100.

61. *Ivi,* n. 14. 62. *Ivi,* p. 101.

63. L'unica eccezione dovrebbe essere *Lc.* 11,5 (v. p. 188 s.).

un imperativo, una domanda o un ammaestramento. In quali casi siamo davanti a un ampliamento? Sarà bene, quindi, distinguere tra le amplificazioni che portano sul materiale stesso della parabola e quelle in cui si tratta dell'applicazione di questa.

1. Non è un caso, anzi ciò corrisponde piuttosto a quanto si è già detto, se noi riscontriamo che sono rare le occasioni in cui la parabola — o il suo *elemento simbolico* — è stata ampliata. Queste amplificazioni sono, talvolta, dovute a dei motivi estranei alla parabola stessa. Alla breve parabola del vino nuovo che non si può versare in otri vecchi (*Lc.* 5,37 s.), la tradizione ha aggiunto la frase: «E nessuno, bevuto quello vecchio, vuole il nuovo; perché egli dice: il vecchio è migliore»[64] (*Lc.* 5,39; *Ev. Th.* 47 b). È questa una aggiunta malaccorta, che contraddice alla parabola che parla dell'incompatibilità del nuovo con il vecchio e che intende presentare il vino nuovo come una figura del tempo messianico. L'espressione οἶνος νέος[65] è stata, evidentemente, la ragione del tutto estrinseca di questo inserimento. Un caso simile, non però così vistoso, si trova in *Lc.* 12,42-46, nella parabola del servo-amministratore, alla quale è stato aggiunto un logion, costruito con parallelismo antitetico, che annuncia una punizione proporzionata per i servi disobbedienti, secondo che essi abbiano o no conosciuto la volontà del loro Signore (v. 47-48 a). Il logion, che manca in Matteo, mal si adatta al contenuto della parabola, poiché in questa non si parla della conoscenza o dell'ignoranza del volere del padrone, ma del buon impiego o dell'abuso della fiducia riposta. La descrizione del castigo del servo infedele (12,46) ha calamitato a sé il logion che parla dei diversi gradi di punizione. Come altre conclusioni secondarie che amplificano la conclu-

64. Χρηστός = migliore. Le lingue semitiche non hanno il comparativo.

65. È difficile dire in qual senso Luca vuole sia inteso il v. 5,39 nel suo attuale contesto. A. T. Cadoux, *The Parables of Jesus,* New York 1931, p. 128, suppone che per il vino vecchio Luca intenda l'Antico Testamento, e per quello nuovo la Halakha.

sione dell'elemento simbolico utilizzato, possiamo citare: *Mc.* 2,19 b-20 (v. p. 60 n. 18); *Mt.* 21,41 b (cfr. *Mc.* 12,9!); *Mt.* 22,11-13 (v. p. 73 ss.); *Lc.* 12,37 b (v. p. 61 s.); *Lc.* 19,27 (v. p. 67 s.). Notiamo, infine, che Matteo ha aggiunto a una parabola per tre volte la formula conclusiva che gli è caratteristica (Mt. 6 volte, Lc. 1 sola) ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων (*Mt.* 22,13; 24,51 c; 25,30); in due casi, inoltre, egli ha fatto precedere questa formula dell'espressione per lui tipica εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον (nel N.T. solo in *Mt.* 22,13 e 25,30). «Le urla e lo stridore dei denti» sono il simbolo della disperazione, e precisamente sempre della disperazione per aver perduto sconsideratamente per propria colpa la salvezza.

2. Molto più numerosi di simili amplificazioni dell'elemento figurativo nella chiusa delle parabole sono i casi in cui *l'ampliamento si riferisce alla applicazione della parabola,* sia che si provveda di spiegazione una parabola che non ne ha, sia che si allarghi una applicazione più antica.

Vediamo anzitutto i casi nei quali le parabole *senza spiegazione* sono state arricchite secondariamente di un'applicazione. Otto parabole terminano bruscamente senza un accenno di spiegazione: *Mc.* 4,26-29 (il contadino paziente); *Mc.* 4,30-32 (il chicco di senape); *Mt.* 13,33 par. *Lc.* 13,20 (il lievito); *Mt.* 13, 44 (il tesoro nel campo); 13,45 s. (la perla); 24,45-51 par *Lc.* 12,42-46 (il servo fedele o infedele); *Lc.* 13,6-9 (il fico infruttuoso); 15,11-32 (amore del padre). All'inizio, tuttavia, il numero di queste parabole in cui Gesù lascia agli ascoltatori il compito di trarre la conclusione, era certamente più elevato. Questo lo si rileva dall'*Ev. Th.,* dove tutte le parabole, escluse quelle del ladro (21 b), della gran cena (64) e della perla (76), finiscono senza spiegazione. Si comprende facilmente come fin dagli inizi si propendesse a fornire un'applicazione alle parabole che ne erano prive. L'esempio più luminoso ci è dato dai tre casi in cui è stata aggiunta in seguito una minuziosa spie-

gazione: *Mc.* 4,13-20 (v. p. 90 ss.); *Mt.* 13,36-43.49 s. (v. p. 95 ss.). Ma questi tre casi non sono i soli.

Il gruppo di logia in *Lc.* 11,9-13, che Matteo ci riferisce isolatamente (7,7-11), serve di applicazione alla parabola dell'amico importuno (*Lc.* 11,5-8). La transizione (11,9: κἀγὼ ὑμῖν λέγω con ὑμῖν marcato e anteposto) è caratteristica della fonte di Luca [66]; d'altra parte la composizione si fonda su una associazione d'idee (il bussare del v. 5 e 9 s.): per questa ragione il legame tra i due passaggi in Luca è secondario. Ma questa amplificazione della parabola (mediante l'insieme dei logia) ha provocato uno spostamento di accento. Originariamente, come vedremo a p. 188 s., l'amico, cui si viene a chiedere aiuto, era il centro del racconto (come questi, altrettanto incondizionatamente. Dio viene in aiuto), ma nella interpretazione data da Luca il personaggio principale diviene l'amico supplicante (non stancatevi, non abbandonate la preghiera!). La parabola dei salariati nella vigna ci è divenuta comprensibile, solo quando abbiamo tralasciato la spiegazione conclusiva, di valore secondario, riportata in *Mt.* 20,16 (v. p. 40 s.). Il logion che vuole spiegare la parabola della cena in Matteo: πολλοὶ γάρ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί (22,14) non conviene alla narrazione; infatti l'affermazione, secondo cui solo un piccolo gruppo si salverà, non può essere dedotta né da *Mt.* 22, 1-10 (la sala è già piena!), né da 22,11-13 (soltanto un indegno ne viene allontanato). Allo stesso modo *Lc.* 14,33 non rientra nel quadro delle parabole che precedono (il costruttore della torre e il re in procinto di far guerra: 14,28-32), in quanto nelle due parabole si parla di riflessione, non di rinuncia. L'applicazione riportata da Matteo quale conclusione della parabola del ritorno del demonio scacciato (*Mt.* 12,45 c: οὕτως ἔσται — è questa una caratteristica dello stile di Matteo, v. p. 98 n. 177 — καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ) riguarda invece il popolo ebraico. Essa manca in *Lc.* 11,26; il che sorprende maggiormente, se si considera che *Mt.* 12,43-45 e *Lc.* 11,24-26 si ripetono parola per parola, eccettuate alcune minime divergenze di dettaglio. Si può, pure, vedere un'amplificazione nell'esortazione alla vigilanza (*Mt.* 25, 13) che spiega la parabola delle dieci vergini, perché non si combina con la narrazione (v. p. 58 s.). La sentenza che termina la parabola del ricco stolto dovrebbe anch'essa risultare un'aggiunta [67]: «Altrettanto (stoltamente [68] agisce)

66. V. p. 51 n. 80.

67. Cfr. D. Buzy, *Les sentences finales des paraboles évangeliques,* in R.B. 40 (1931)

colui che accumula tesori e pensa solo a se stesso [69], invece di ammassare ricchezze davanti a Dio [70]» (*Lc.* 12,21). Questa sentenza, che manca nell'*Ev. Th.* (63), dà alla parabola un significato moraleggiante che smorza il vigore dell'ammonimento. Da un appello escatologico (Pazzo, chi si attacca al denaro e non scorge la spada di Damocle sopra il suo capo! V. sotto, p. 195 s.), l'esortazione si è ridotta a stornare l'uomo da un falso impiego dei propri averi (Pazzo, chi accumula ricchezze, invece di affidarsi a Dio!). L'apoftegma di *Mt.* 25,29 par. *Lc.* 19,26 ci viene riferito isolato in un altro passo (v. p. 72 n. 64). *Lc.* 12,47 s. manca in Matteo. Nell'*Ev. Th.* alla parabola della perla (76) è unita la seguente applicazione parenetica: «Cercate anche voi il suo (del mercante) tesoro, che non scompare, (ma) rimane, in quel luogo dove la tignola non viene a consumare né il verme a distruggere» [71].

Un problema particolare è dato dai casi in cui una stessa parabola o immagine ci è stata trasmessa con due applicazioni concorrenti. Così l'immagine della lampada sotto il moggio in Matteo è stata applicata ai discepoli (5,16), in Marco (4,22) e nell'*Ev. Th.* (33 b) chiaramente all'Evangelo; v. sotto, p. 143 s. Matteo riporta al brutto inizio l'applicazione dell'immagine del sale (5,13 a: «Voi siete il sale della terra»), Marco, invece, ne dà una diversa applicazione alla fine (9,50 b). Affatto analogo è il caso della parabola della cena di cui Luca ci dà l'applicazione in un logion che precede il racconto (14,12-14) mentre Matteo riferisce alla chiusa una diversa applicazione (22,14). Pure nella parabola degli invitati in *Mt.* 20,28 nella trasmissione del codice D troviamo un'applicazione («Ma voi dovete cercare di diventar da piccoli, grandi e da grandi, piccoli» [72]; *Lc.* 14,11, invece, ne ha proposta un'altra, simile ma non troppo («Chiunque s'innalza, Dio lo abbasserà; e chi si abbassa, Dio lo innalzerà»). Quest'ultima applicazione ritorna in *Lc.* 18,14 b, come conclusione della parabola del fariseo e del publicano,

p. 321-344; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*², Tübingen 1933, p.258.

68. Cfr. p. 52 n. 83.

69. W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu,* Hamburg 1956, p. 221, rende così molto bene l' αὐτῷ.

70. Πλουτεῖν ha qui lo stesso significato attivo del parallelo θησαυρίζειν = «arricchirsi» (P. Joüon, in *Recherches de science religieuse,* 29 (1939), p. 487). Si tratta dunque, come in *Mt.* 6,19-21, del *posto* dove si depongono i propri beni: è un insensato quegli che li accumula sulla terra, mentre è saggio chi li affida a Dio.

71. Cfr. *Mt.* 6,19 s.; *Lc.* 12,33.

72. Per questo agraphon, cfr.: J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte,* Gütersloh 1951, p. 13 s.

e in *Mt.* 23,12 (cfr. 18,4) dove forma un logion in sé stante: si potrebbe, dunque, concludere che essa è secondaria in *Lc.* 14,11. Questa conclusione sarebbe errata, il che ci invita a una maggior prudenza. Infatti in *Lev. r.* 1,5 (su 1,1) noi troviamo una simile regola di buon comportamento a tavola, data da R. Šim'on b. 'Azzai (c. 110 d.C.): «Mettiti a due o tre posti di distanza da quello che ti spetterebbe e aspetta che ti si dica 'Vieni più in su' ecc.». Questa regola si conclude con una frase molto simile a quella di *Lc.* 14,11: «E così ha detto Hillel (20 a.C.): 'Il mio abbassamento è la mia elevazione, e la mia elevazione è il mio abbassamento'». (In cambio, non è altrettanto certa l'originarietà della sentenza di *Lc.* 18,14 b; essa si ispira molto bene al contenuto della parabola, ma le è stato obiettato di esprimere «un senso morale banale, ben lontano dallo spirito della parabola» [73]). In simili casi di applicazioni concorrenti, la questione resta spesso indecisa: noi non sappiamo se Gesù ha usato una stessa immagine in modo diverso secondo le svariate occasioni, o se soltanto una di queste applicazioni è originaria, oppure se l'immagine sia stata tramandata senza spiegazione ed arricchita in seguito di applicazioni secondarie.

3. Molto spesso *una spiegazione già data è stata trasformata o ampliata.* Un caso tipico ci è offerto dalla parabola dell'amministratore infedele; noi ricordiamo che la vecchia spiegazione di *Lc.* 16,8 a è stata ampliata da tutta una serie di interpretazioni (16,8 b-13, v. p. 52 s.).

Nella parabola dei vignaiuoli omicidi (*Mc.* 12,1-9 par.) si possono osservare tre stadi di evoluzione: un argomento scritturistico secondario era già stato aggiunto ancor prima di Marco (v. 10 s.); nella redazione di Matteo e Luca a questo argomento biblico si è attaccata un'osservazione esegetica riguardante l'effetto distruttore di questa pietra ricordata nella Scrittura (*Mt.* 21,44 [74]; *Lc.* 20,18); infine, in Matteo noi troviamo

73. Così M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*² Tübingen 1933, p. 254, con una certa esagerazione e non tenendo conto della possibilità che il futuro possa riferirsi all'azione divina nel giorno del Giudizio finale.

74. L'assenza del versetto in *D it vet-syr.* non ne giustifica in alcun modo la cancellazione; cfr. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*³, Göttingen 1960, p. 138-145, dove si tratta del testo contratto in *D it vet-syr.*

la parabola — applicata a Israele e ai pagani (*Mt.* 21,43)[75] — al suo terzo stadio, in quanto la spiegazione spezza in due tronconi la citazione biblica (v. 42) e l'esegesi della stessa (v. 44). I tre stadi di questo ampliamento sono dunque: 1) *Mc.* 12,10 s. = *Mt.* 21,42; 2) *Mt.* 21,44 par. *Lc.* 20,18; 3) *Mt.* 21,43.

Mt. 21,32 è stato da noi riconosciuto come un'applicazione secondaria a Giovanni Battista della spiegazione fatta da Gesù (21,31 b; v. p. 94 s.).

L'imperativo che conclude *Mc.* 13,37 manca in *Lc.* 12,35-38; quello stesso imperativo (γρηγορεῖτε) che Matteo ha premesso alla parabola del ladro (24,42); così che questa, ora, si trova inquadrata tra due esortazioni parallele; nell' *Ev. Th.* (21 b) l'imperativo finale della parabola del ladro è ampliato, nei confronti di Matteo e di Luca, dall'esortazione a cingere le reni. Il detto-parabola sul segno di Giona viene da Luca (11,30) applicato alla legittimazione dell'inviato di Dio mediante la sua liberazione da morte; in Matteo (12,40) questa interpretazione si allarga, spostandone l'accento: il tertium comparationis è dato dalla notazione dei tre giorni e delle tre notti (*Ion.* 2,1)[76]. Particolarmente interessante è il modo con cui si è giunti a dare una nuova interpretazione all'immagine delle due sorta di alberi: la si è talmente fusa con quella dei due tipi di tesoro, che quest'immagine è servita a spiegare la prima (*Mt.* 12,33-35)[77]. La doppia immagine della città sul monte e della lampada (*Mt.* 5,14 b-15; *Ev. Th.* 32.33 b) ha ora due interpretazioni: in Tommaso si allude alla predicazione, a causa dell'inserimento del logion sulla predicazione dai tetti (33 a), in Matteo si trovano persino due altre spiegazioni, una all'inizio (v. 14 a) e l'altra alla fine (v. 16); quest' ultima originariamente era, forse, un'immagine indipendente.

Un'interpretazione già data può cambiare significato senza che cambi il testo letterale, come ci dimostra *Mt.* 18,35:

75. V. p. 89.

76. Cfr. ThWb III, p. 412,32 ss. e questo lavoro a p. 222 n. 34.

77. V. p. 111.

οὕτως καὶ ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ποιήσει ὑμῖν, ἐὰν μὴ ἀφῆτε ἕκαστος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν. Le parole ἕκαστος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ sono traduzione letterale dell'aram. *g^e bhar l^e'aḥuhi,* con cui i Targumin, riferendosi all'ebr. *'iš l^e'aḥiw,* rendono il pronome riflessivo mancante; l'espressione ha, quindi, un valore del tutto generale (l'un l'altro, ciascuno all'altro), il che è confermato da *Mt.* 6,15 (τοῖς ἀνθρώποις) e *Mc.* 11,25 (τίς). Matteo, invece, ha sicuramente limitato in 18,35 il termine ἀδελφός al fratello di fede, cristianizzando l'applicazione della parabola; d'altra parte conclude con 18,35 il capitolo 18 che riporta le regole per i capi della comunità [78].

Tutta una serie di parabole termina con questo richiamo: «Chi ha orecchie (per udire), ascolti». Esso si trova in tutti e tre i Sinottici soltanto dopo la parabola del seminatore (*Mc.* 4, 9; *Mt.* 13,9; *Lc.* 8,8), dopo l'immagine della lampada solo in Marco (4,23) e dopo quella del sale in Luca (14,35); infine Matteo ce lo ripresenta dopo il detto su Elia (11,15) e come conclusione della sua interpretazione della parabola della zizzania (13,43). Invece l'*Ev.Th.* colloca il richiamo al termine

78. Questo restringimento di significato del termine ἀδελφός è caratteristico di Matteo. Sembra che egli, quando non si tratta di fratello di sangue, impieghi *regolarmente* questo termine per designare il fratello di fede, secondo l'uso della comunità primitiva. Quest'uso risale invero a Gesù stesso (*Mc.* 3,33-35 par.). Ma nella generalizzazione fattane da Matteo si aggiunge nella maggior parte dei casi, come in *Mt.* 18,35, una ulteriore «cristianizzazione» che limita la ricchezza del termine: così *Mt.* 5,22; 18,15. 21 (Gesù si richiama in questi passi al *Lev.* 19,17: «Non odiare in cuor tuo il tuo fratello, ma correggi francamente il tuo compagno»); 5,23 s. (dove il sostanziale parallelo di *Mc.* 11,25 invece di ἀδελφός ha: τίς); 47 a (dove la seconda parte del versetto afferma che i pagani limitano il saluto affettuoso ai loro amici); 7,3-5 (v. p. 199 n. 39); 25,40 (v. p. 245). In tutti questi passi ἀδελφός aveva probabilmente all'origine il senso più vasto di «prossimo, connazionale». La tendenza di Matteo a cristianizzare è confermata dal confronto di *Mt.* 12,49 (ἐπὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ) con *Mc.* 3,34 (τοὺς περὶ αὐτὸν κύκλῳ καθημένους). La cristianizzazione secondaria di ἀδελφός si legge solo in due passi di Luca (6,41 s.; 17,3 s.), mentre non si nota in Marco. Con quest'ultimo si accorda il Vangelo dei Nazareni, nei cui logia di Gesù il termine «fratello», quando non è detto di un consanguineo, ha il significato più ampio di «connazionale» (J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte,* Gütersloh 1963, p. 47-50.88 s. 89-91): è questo un indice della antica tradizione.

di non meno di cinque parabole[79], senza dubbio come invito perché il gnostico approfondisca il senso nascosto della parabola. Basta questa rassegna per dimostrare come il richiamo sia secondario, almeno nella maggioranza dei casi[80].

4. L'osservazione più importante che si ricava dallo studio delle interpretazioni secondarie e dell'ampliamento di queste è che preferibilmente *si sono aggiunti dei logia generalizzanti a conclusione delle parabole*[81]. La dove si riscontrano simili generalizzazioni, queste sono prevalentemente[82] secondarie nel contesto. Attenzione: nel contesto! Non si sostiene, pertanto, che questi logia siano di dubbia autenticità, ma si vuole unicamente affermare che essi originariamente non sono stati pronunciati come conclusioni di parabole[83]. Una conferma ci viene dalla loro completa assenza nell'*Ev. Th.* Ci si è serviti di questi logia per assicurare alle parabole la più ampia applicazione possibile. Esempio tipico di questa tendenza è la parabola dei salariati nella vigna, alla quale per ben due volte è stato aggiunto un logion generalizzante (*Mt.* 20,16 a. 16 b, v. p. 37 s. 40 s.); pure la parabola della porta chiusa (*Lc.* 13, 24-30, v. p. 112 s.), di formazione secondaria, ha ricevuto nel v. 30 una chiusa generalizzante. Da quanto si è detto (p. 124 - 130), le parabole o immagini che sembrano aver ricevuto una conclusione secondaria generalizzante sarebbero[84]:

la lampada (*Mc.* 4,22):	οὐ γάρ ἐστίν τι κρυπτόν, ἐὰν μὴ ἵνα φανερωθῇ·

79. Il grande pesce (8), il ricco stolto (63), i vignaiuoli omicidi (65), il lievito (96) ed inoltre alla chiusa del gruppo delle parabole (21).

80. Su *Mt.* 13,43, cfr., ad es., p. 99.

81. B. T. D. Smith, p. 179.

82. Non sempre! Cfr. le osservazioni su *Lc.* 14,11 a p. 126 s.

83. Anche l'esegesi cattolica ha largamente accettato questa conclusione: cfr. D. Buzy, v. sopra, p. 125 n. 67; M. Hermaniuk, *La parabole évangélique,* Bruges-Paris-Louvain 1947, passim.

84. Le espressioni generalizzanti sono spazieggiate nel prospetto.

οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον,
ἀλλ' ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν.

la misura (*Mc.* 4,25)[85]:

ὃς γὰρ ἔχει,
δοθήσεται αὐτῷ·
καὶ ὃς οὐκ ἔχει,
καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.

il portinaio (*Mc.* 13,37):

ὃ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω,
γρηγορεῖτε.

i salariati nella vigna (*Mt.* 20,16 a. 16 b):

1) οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι
καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι·
2) πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί,
ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.

i vignaiuoli omicidi (*Mt.* 21,44[86]; *Lc.* 20,18):

καὶ (Lc.: πᾶς) ὁ πεσὼν ἐπὶ τὸν λίθον
τοῦτον (Lc.: ἐπ' ἐκεῖνον τὸν λίθον),
συνθλασθήσεται·
ἐφ' ὃν δ' ἂν πέσῃ, λικμήσει αὐτόν.

il banchetto nuziale (*Mt.* 22,14):

πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί,
ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.

le dieci vergini (*Mt.* 25,13):

γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε
τὴν ἡμέραν οὐδὲ τὴν ὥραν.

i talenti (*Mt.*25,29 par. *Lc.*19,26):

τῷ γὰρ ἔχοντι παντὶ
δοθήσεται καὶ περισσευθήσεται·
τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος
καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.

il vino nuovo (*Lc.* 5,39):

καὶ οὐδεὶς πιὼν παλαιὸν θέλει νέον·
λέγει γάρ· ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστιν.

l'amico importuno (*Lc.*11,10): πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει ...

il ricco stolto (*Lc.* 12,21):

οὕτως ὁ θησαυρίζων αὐτῷ
καὶ μὴ εἰς θεὸν πλουτῶν.

85. V. p. 108.

86. Sull'originarietà del versetto v. p. 127 n. 74.

il servo-amministratore
(*Lc.* 12,48 b):

πάντι δὲ ᾧ ἐδόθη πολύ,
πολὺ ζητηθήσεται παρ' αὐτοῦ,
καὶ ᾧ παρέθεντο πολύ,
περισσότερον αἰτήσουσιν αὐτόν.

la porta chiusa (*Lc.*13,30):

καὶ ἰδοὺ εἰσὶν ἔσχατοι,
οἳ ἔσονται πρῶτοι,
καὶ εἰσὶν πρῶτοι,
οἳ ἔσονται ἔσχατοι.

il fattore infedele
(*Lc.* 16,10):

ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ
καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν,
καὶ ὁ ἐν ἐλαχίστῳ ἄδικος
καὶ ἐν πολλῷ ἄδικός ἐστιν.

(*Lc.* 16,13):

οὐδεὶς οἰκέτης δύναται
δυσὶ κυρίοις δουλεύειν...

il fariseo e il publicano
(*Lc.* 18,14 b):

ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται,
ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται [87].

Se si scorre questo prospetto, ci si accorge che solo in pochi casi vi si trovano delle norme di vita; si tratta soprattutto di promesse escatologiche, di minacce e di esortazioni. Il riconoscimento del valore secondario di queste conclusioni nel contesto, è di grande importanza per comprendere le stesse parabole, in quanto il loro accento molte volte è stato fondamentalmente spostato dalla nuova conclusione. Questo rilievo mantiene tutta la sua validità anche nei casi in cui la nuova conclusione sembra intonarsi al senso della parabola (*Lc.* 18,14 b) o almeno adattarvisi (*Lc.*12,21); anche là dove le parabole, mediante l'aggiunta di una sentenza di carattere generico, acquistano un senso moraleggiante che oscura la situazione origina-

87. A queste citazioni si aggiunga anche *Lc.* 14,33 (οὕτως οὖν πᾶς ἐξ ὑμῶν) nel caso in cui il logion — come ammettono i maggiori commentatori — non appartenga inizialmente alla doppia parabola del costruttore della torre e del re in procinto di guerreggiare (da ultimi, F. Hauck in ThWb v, p. 752, 24-26; E. Fuchs, *Hermeneutik,* Bad Cannstatt 1954, p. 222). Nella parabola doppia, infatti, si parla di esame di coscienza, non di autorinuncia.

ria, l'atteggiamento di lotta, il rigore dell'appello escatologico e la severità delle minacce. La parabola degli operai nella vigna, che nella sua situazione concreta vuol giustificare di fronte ai cristiani l'annuncio della Buona Novella (Dio è così: è tanto buono!), diventa, a causa della chiusa generalizzante (così gli ultimi saranno primi e i primi ultimi), un astratto ammaestramento sulle precedenze nel Regno dei cieli, oppure sulla libertà della grazia divina[88]. La parabola del fattore infedele, che voleva spingere gli esitanti ad una decisione di ripresa in vista della crisi imminente, si trasforma in una morale affatto generica: «Chi è fedele nelle piccole cose, lo sarà anche nelle grandi; chi è infedele nelle piccole, lo sarà anche nelle grandi». La constatazione del carattere secondario delle conclusioni generalizzanti è di grande importanza anche per la comprensione integrale delle parabole. In questi logia d'appendice parla il predicatore o il maestro cristiano che vuole spiegare la parola del Signore[89]. Studiando queste conclusioni, noi ci accorgiamo *con quanta prontezza si sia affermata la tendenza* ad adattare le parabole di Gesù alla comunità, cavandone in tal modo un senso generale inteso all'istruzione e alla parenesi. È quella stessa tendenza che ha portato a fare di Gesù un maestro di sapienza e che, come abbiamo visto a p. 20 s., ha celebrato i suoi massimi trionfi verso la fine del secolo scorso, nella spiegazione delle parabole ad opera dello Jülicher. Soprattutto Luca (o la sua fonte) si è impegnato su questa strada allo scopo di facilitare l'utilizzazione delle parabole per la parenesi ecclesiale mentre Matteo, rivolto allo stesso fine, ha preferito servirsi della allegoria. Così si profila nuovamente il nostro compito: solo ammettendo decisamente questa tendenza per neutralizzarla, potremo sperare di riguadagnare nella nostra esegesi il significato primitivo delle parabole di Gesù.

88. V. p. 37-40.

89. F. C. Grant, *A New Book on the Parables*, in *Anglican Theological Review*, 30 (1948), p. 120.

Riassumendo: le parabole di Gesù poggiano su un duplice terreno storico. La base storica primitiva, sia delle parole di Gesù come delle sue parabole, è l'attività da lui esplicata nella sua irripetibile situazione concreta. In un secondo tempo queste hanno «vissuto» nella Chiesa primitiva. Noi conosciamo le parabole unicamente nella forma che ha dato loro la Chiesa delle origini; nostro compito, pertanto, è quello di ristabilire, per quanto possiamo, la loro formulazione primitiva. Allo scopo ci viene in aiuto l'osservazione di varie leggi di trasformazione:

1. La traduzione delle parabole in greco ha portato inevitabilmente con sé degli spostamenti di significato.

2. In alcune occasioni è stato «tradotto» anche il bagaglio d'immagini usato da Gesù.

3. Notiamo ben presto il manifestarsi della tendenza all'abbellimento delle parabole.

4. Talvolta dei passi scritturistici e dei temi narrativi popolari hanno influito sulla configurazione del testo.

5. Alcune parabole, che all'origine erano state rivolte ai nemici o alla folla, vengono applicate alla comunità da parte della Chiesa primitiva.

6. Questo porta con sé un frequente spostamento di accento in favore della parenesi, in particolare dall'escatologia alla parenesi.

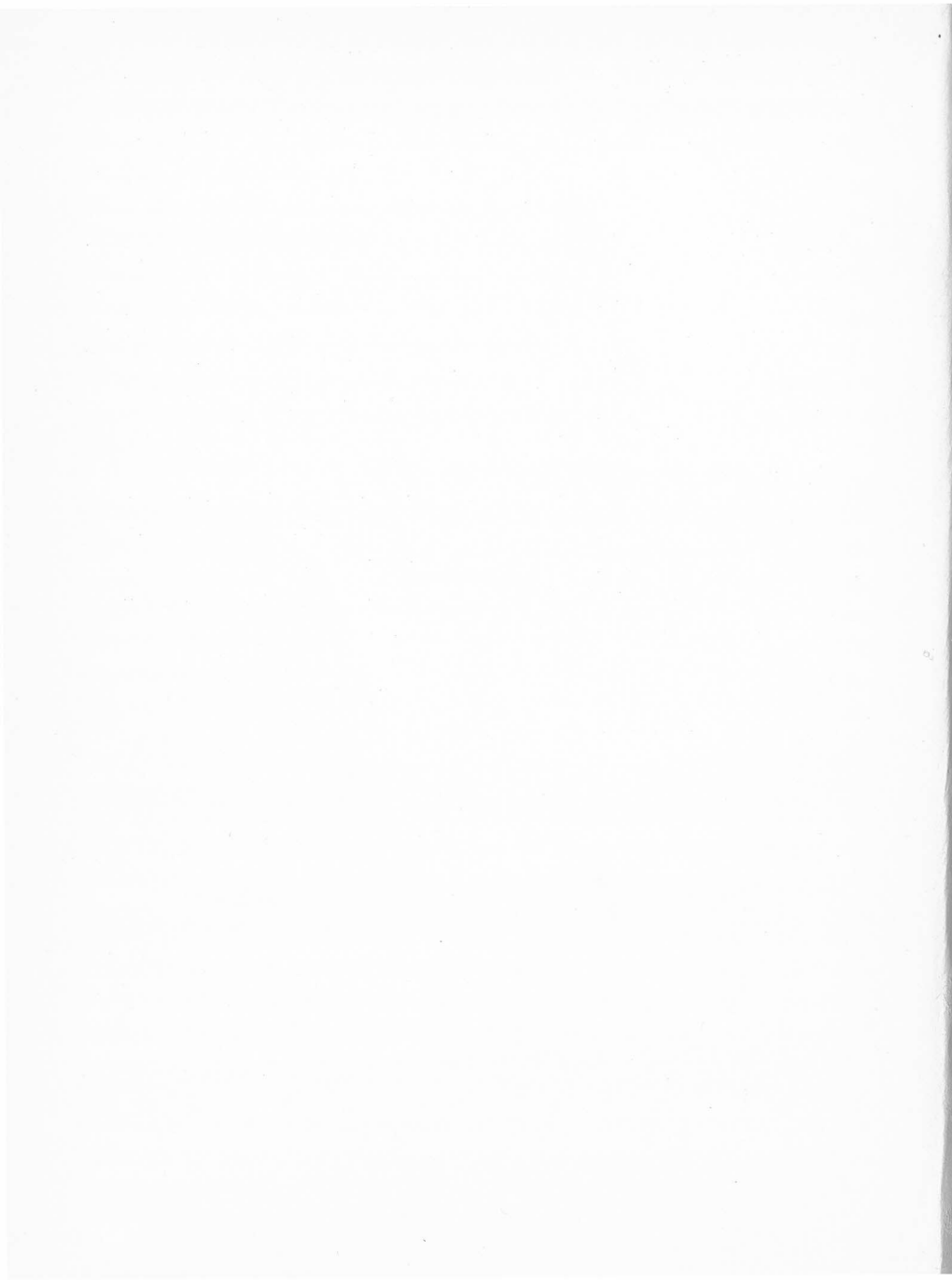
7. La Chiesa primitiva riferisce le parabole alla sua situazione concreta, contraddistinta anzitutto dalla missione e dal ritardo della parusia; per questa essa ha dato loro una nuova interpretazione e le ha ampliate.

8. La Chiesa primitiva, in misura sempre crescente, commenta allegoricamente le parabole ponendole al servizio della parenesi.

9. Essa compila delle raccolte di parabole, provocando così delle fusioni tra di loro.

10. Essa colloca le parabole in un quadro che spesso causa uno spostamento di significato; in particolare essa applica a molte parabole una conclusione generalizzante, conferendo loro in tal modo un senso di valore generale.

L'analisi delle parabole sulla scorta di queste leggi di trasformazione è stata elaborata, nelle prime cinque edizioni di quest'opera, unicamente sul materiale sinottico. Nel frattempo si giunse a conoscenza del Vangelo di Tommaso. Il fatto che questo abbia confermato in modo sorprendente i risultati precedenti, dimostra che la nostra analisi seguiva in fondo la strada buona.

Queste dieci leggi di trasformazione sono strumenti per poter risalire al significato originario delle parabole di Gesù, per poter sollevare qua e là quel velo che, ora finissimo ora impenetrabile, si è deposto sulle parabole di Gesù. Questo è il nostro compito: tornare a sentire la *ipsissima vox Iesu!* Quale grande fortuna per noi poter intravvedere dietro il velo, anche solo parzialmente, il volto del Figlio dell'Uomo! Solo l'incontro con Lui può dare piena forza al nostro annuncio cristiano.

IL MESSAGGIO DELLE PARABOLE DI GESÙ

Considerando le leggi di trasformazione accertate nella seconda parte del nostro lavoro e servendocene per la ricerca del significato originale delle parabole di Gesù, otteniamo come risultato una sorprendente semplificazione del loro aspetto globale. Ci si accorge, così, che molte parabole, sia pure sotto figure diverse, esprimono un pensiero unico e identico, mentre alcune differenziazioni che noi siamo soliti fare tra di esse si manifestano come secondarie. In compenso alcune idee fondamentali, poche e semplici, balzano d'impeto davanti ai nostri occhi. Gesù, evidentemente non si è mai stancato di inculcare i temi centrali del suo messaggio con figure sempre nuove. Le sue parabole ed immagini si schierano da sé in vari gruppi: dieci di questi formano, nel loro insieme, una sintesi che ricapitola tutta la predicazione di Gesù. Prima di tentarne una presentazione, giova, però, ripetere che il termine «parabola» viene usato in questo lavoro nel senso più ampio dell'aramaico *mathla* (v. p. 22)[1].

1. *Presenza della salvezza*

«I ciechi ricuperano la vista,
gli zoppi camminano,
i lebbrosi sono mondati,

1. Il materiale, che iniziamo a studiare, acquista una estensione straordinaria a causa del gusto caratteristico di Gesù di parlare per immagini. Si cercherà, pertanto, di spiegare completamente soltanto i rapporti di parabole particolareggiati.

i sordi odono,
i morti risorgono,
ai poveri si annunzia la Buona Novella».

Così risponde Gesù, secondo *Lc.* 7,22; *Mt.* 11,5, alla domanda fattagli pervenire dal Battista prigioniero. Non è il caso di pensare che tutte quelle manifestazioni prodigiose si fossero verificate alla presenza degli inviati di Giovanni, cosicché questi potessero riferire al loro maestro quanto avevano veduto (è il pensiero di *Lc.* 7,21 s.)[2]. Il passo non mira tanto ad enumerare i miracoli di Gesù [3], quanto a presentarci delle antichissime *immagini del tempo della Redenzione* alle quali Gesù si richiama:

«Allora si apriranno gli occhi ai ciechi,
e si schiuderanno le orecchie ai sordi.
Allora lo zoppo salterà come un cervo,
e si scioglierà al canto la lingua del muto.
Sgorgheranno le acque nel deserto,
i rivi correranno per la steppa...» (*Is.* 35,5 s.) [4].

La risposta di Gesù è precisamente una libera citazione di questo passo e di quello d'Isaia 61,1 (la Buona Novella ai poveri); e se ora il richiamo dei lebbrosi e dei morti sorpassa il testo di *Is.* 35,5 s., tutto ciò non ha altro significato che questo: il compimento trascende tutte le speranze, le attese, le promesse [5]. È un grido di gioia di Gesù: l'ora è venuta! I ciechi vedono, gli storpi camminano, l'acqua viva scorre sulla terra desolata: è giunta, quindi, la salvezza, il tempo dell'ira è finito, ritorna il paradiso, il mondo si apre al suo compimento, e questo si manifesta (come sempre avviene per lo Spirito) in due mo-

2. Così anche Matteo, il quale non a caso riferisce in precedenza le guarigioni di un cieco (9,27-31), di un paralitico (9,1-8), di un lebbroso (8,1-4), di un κωφός (9,32-34) ed una risurrezione (9,18-26).

3. Cfr. M. Dibelius, *Jesus,* Berlin 1939, p. 65.

4. Cfr. anche il seguito: 35,7-10, ed inoltre 29,18, ecc.

5. È stato anche osservato che Gesù lascia in disparte l'annuncio della vendetta divina (*Is.* 35,4); v. sotto p. 257 n. 120.

menti: con il fatto e con la parola. *Questo* è ciò che Gesù risponde a Giovanni, ed aggiunge: «Beato è colui che non troverà in me occasione di inciampo» (*Mt.* 11,6; *Lc.* 7,23). Beato chi crede, sfidando tutte le apparenze meschine e contrarie! [6].

Strettissimamente collegato a questo è un altro detto di Gesù in cui pure si riecheggia un passo di Isaia (61,1 s.):

«Lo spirito del Signore è sopra di me
perché mi ha conferito l'unzione;
a dar la buona novella ai poveri mi ha mandato,
[inutile zeppa] ai prigionieri la liberazione,
ai ciechi il dono della vista;
a mettere in libertà gli oppressi;
a promulgare un anno di grazia da parte del Signore»
(*Lc.* 4,18 s.) [7]

Il momento è questo. Oggi si adempie la parola della Scrittura (*Lc.* 4,21). Lo Spirito creatore, scomparso per il peccato con l'ultimo profeta biblico [8], soffia di nuovo sulla terra arida. È iniziata la nuova creazione. I miseri ascoltano la lieta novella, le porte delle prigioni si riaprono, gli oppressi riprendono fiato, i viandanti dell'oscurità camminano ora nella luce: è giunto il tempo della salvezza.

«*Escatologia realizzata*»[9] — è questo il significato di *Mc.* 2, 19. Alla domanda perché i suoi discepoli non digiunano, Gesù risponde: «Possono forse gli invitati digiunare, durante la festa di nozze?» [10]. La *festa nuziale,* nella lingua immaginosa dell'O-

6. J. Jeremias, *Jesus als Weltvollender,* Gütersloh 1930, p. 19 ss. Per il nostro intento non ha importanza la questione se l'interrogazione messianica del Battista sia pensabile prima della confessione di Pietro; qui ci interessa unicamente il logion di Gesù.

7. Ancora una volta (v. p. 138 n. 5) Gesù lascia cadere l'annuncio della vendetta divina (*Is.* 61,2): v. sotto, p. 257 n. 120.

8. J. Jeremias, *Jesus als Weltvollender,* p. 13 ss.; Bill. II, p. 128 ss.; G. Friedrich in ThWb VI, p. 841,12 s.

9. Dodd, p. 198.

10. *Mc.* 2,19 par. *Mt.* 9,15; *Lc.* 5,34. La traduzione qui proposta è motivata a p. 60 n. 18.

riente, è il simbolo del tempo della salvezza; l'Apocalisse ce lo ha reso familiare: «È giunto il tempo delle nozze dell'Agnello!» (*Apoc.* 19,7; cfr. v. 9; 21,2.9; 22,17). Il giorno della gioia è cominciato, risuona il giubilo della festa nuziale. Come potrebbero accordarsi la mortificazione e il lamento con la letizia di questo giorno? Ecco adesso la gioia delle nozze; come potrebbero digiunare i miei discepoli?

I detti aggiunti sul vestito nuovo e sul vino nuovo (*Mc.* 2, 21 s. par. *Mt.* 9,16 s.; *Lc.* 5,36-38; *Ev. Th.* 47 b) possono essere stati pronunciati in un'altra occasione; tuttavia sono stati inseriti opportunamente dai tre Sinottici dopo l'immagine della festa di nozze, poiché anche questi hanno per oggetto un'azione assurda, qual è quella di usare della stoffa nuova e di valore per rappezzare degli stracci [11], o di versare del vino nuovo in piena fermentazione in otri usati e deteriorati. Anche questi sono simboli del tempo della salvezza. Per quanto riguarda l'immagine del *vestito* (o mantello), non vi è bisogno di riportare qui tutto il ricco materiale offerto dalla storia delle religioni in cui il cosmo è paragonato al mantello del mondo [12]; basti accennare a due riferimenti biblici. In *Hebr.* 1,10-12 si afferma sulla scorta del *Ps.* 102,26-28, che il Cristo nella parusia ripiegherà il cosmo come un vecchio mantello per stenderne uno nuovo. Il passo di *Act.* 10,11 ss.; 11,5 ss. è ancora più chiaro: nell'immagine del lenzuolo trattenuto ai quattro capi e contenente ogni specie di animali, Pietro contempla il nuovo cosmo, ristabilito da Dio e proclamato puro. La tenda, il lenzuolo, il mantello sono immagini abituali del cosmo. *Mc.* 2,21 appartiene a questo contesto: è passato il tempo del vecchio mondo: questo assomiglia ad un mantello logoro che non vale la pena di rappezza-

11. V. sopra, p. 32.

12. R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt,* München 1910; A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*[4], Leipzig 1930, indice degli argomenti alla voce *Weltenmantel*; J. Jeremias, *Jesus als Weltvollender,* Gütersloh 1930, p. 25 ss.; H. Windisch, in ZNW 32 (1933), p. 69 s.; W. Staerk, *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen,* Stuttgart 1938, p. 18 s.

re con della stoffa nuova. Ormai è giunto il tempo nuovo [13]. Chi giudica questa interpretazione troppo audace, veda di ricordarsi degli innumerevoli casi nei quali il *vino* (di cui parla il versetto parallelo *Mc.* 2,22) è anch'esso un simbolo del tempo della salvezza. Anche qui accontentiamoci di alcuni esempli biblici; quelli extrabiblici sono legione. Dopo il diluvio, Noè pianta la vite sulla terra rinnovata (*Gen.* 9,20). Il Salvatore legherà il suo asino alla vite, laverà la sua veste nel vino, i suoi occhi brilleranno a causa del vino (*Gen.* 49,11-12). Gli esploratori tornano dalla Terra Promessa portando con sé un tralcio di vite (*Num.* 13,23 s.). Quando *Io.* 2,11, narrando il miracolo di Cana, afferma che Gesù vi ha manifestato in tal modo la sua «doxa», intende riferirsi al vino come simbolo del tempo della salvezza: nella profusione di quel vino Gesù si rivela come lo iniziatore e l'artefice del tempo messianico. Vestito vecchio — vino nuovo: l'antico è passato, è sopraggiunto il tempo della salvezza [14].

Insieme con quella delle nozze e del vino, anche l'immagine della *mietitura* si ritrova spesso nella Bibbia ad indicare il tempo della salvezza.

Il raccolto segna il grande periodo della gioia:

«È tanta la gioia che cagioni,
sì grande l'allegrezza!
Gioiscono al tuo cospetto
come si gode nel mietere,
come ci si rallegra nello spartire la preda» (*Is.* 9,2).

13. Indossare un vestito nuovo è un'immagine del tempo della salvezza; v. p. 155.

14. Joh. Jeremias, *Das Evangelium nach Markus*², Chemnitz 1928, p. 46; Joach. Jeremias, *Jesus als Weltvollender,* Gütersloh 1930, p. 24 ss. A questo contesto dovrebbe appartenere anche il racconto della donna cananea (*Mc.* 7,24-30; *Mt.* 15,21-28). R. Hermann ha intuito che la chiave per comprendere il colloquio di Gesù con la donna in cerca di aiuto va individuata nella consapevolezza della donna sul significato del banchetto di cui parla Gesù: è questo il *banchetto della salvezza.* La sua «grande fede», espressa con la risposta che anche i cagnolini possono cibarsi delle briciole, consiste appunto nel riconoscere Gesù come il donatore del Pane della Vita (J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*³, Göttingen 1960, p. 226).

«Nell'andare si va piangendo
e portando il seme da gettare;
ma nel tornare si torna cantando
e portando i propri covoni» (*Ps.* 126,6).

In modo particolare la mietitura e la vendemmia sono immagini del giudizio finale che introduce il tempo della salvezza.

«Menate la falce, poiché la messe è matura;
venite, pigiate, poiché il torchio è pieno;
lasciate traboccare i tini, perché ne è molta la schiuma»,

così grida Gioele, riferendosi al giudizio dei popoli (4,13). Il Battista vede il Giudice che s'avanza con il ventilabro in mano e dà inizio alla mietitura (*Mt.* 3,12; *Lc.* 3,17). Paolo stesso paragona il giudizio finale con il raccolto (*Gal.* 6,7 s.)

«Mena la tua falce e mieti,
perché è giunta l'ora di mietere,
giacché la messe della terra è già secca»:

grida la voce dell'Angelo al Figlio dell'Uomo nell'ultimo libro della Bibbia (*Apoc.* 14,15). E l'Angelo con la spada di fuoco risponde:

«Mena la tua falce affilata,
e vendemmia i grappoli della vigna della terra,
perché sono giunte a maturità le uve di essa» (14,18).

Ora ci siamo, dice Gesù. Egli non manda i suoi discepoli a seminare, ma a mietere [15]. I campi biancheggiano (*Io.* 4,35); la semina e il raccolto coincidono (4,36). «La messe è molta, pochi gli operai. Pregate, dunque, il padrone della messe, che mandi operai nella sua messe» (*Mt.* 9,37 s.; *Lc.* 10,2; *Ev. Th.* 73). Anche la breve *parabola del fico*, i cui germogli e il primo verde annunciano l'estate, ricorda l'epoca della mietitura: «Dall'albero di fico prendete il paragone. Quando già il suo ramo si riveste di nuovi germogli ed ha messo le foglie, conoscete che è vicina l'estate. Così anche voi, quando vedrete avvenire queste cose (ταῦτα), sappiate che egli sta alle porte» (*Mc.* 13,28 s.

15. Dodd, p. 187. V. sopra, p. 92.

par. *Mt.* 24,32 s.; *Lc.* 21,29-31)[16]. Chi sta alle porte? Il Messia![17]. E come riconoscere che si sta avvicinando? La risposta, nel contesto attuale, suona: dagli orrori che annunciano la fine. Ci si può, tuttavia, domandare se questo fosse il senso originario. Infatti il contesto attuale (discorso dei segni premonitori) è una composizione secondaria; l'immagine del fico orienta, invece, in un'altra direzione: l'albero verdeggiante del fico è indice della benedizione imminente (*Ioel* 2,22). Non è, dunque, con lo sguardo rivolto ai terrori degli ultimi tempi che Gesù ha coniato questa immagine, bensì mirando ai segni annunciatori del tempo di salvezza. Il fico si distingue dagli altri alberi della Palestina, come l'olivo, la quercia, il carrubo, perché esso perde d'inverno il suo fogliame, così da parer morto con quei suoi rami nudi puntati verso il cielo. Ma, quando la linfa riprende a circolare, il fenomeno non può passare inosservato[18]: i suoi germogli, quasi un irrompere della vita attraverso la morte — figura del grande mistero della Morte e della Vita — sono i precursori dell'estate. Anche il Messia, afferma Gesù, ha i suoi segni precursori. Osservateli! Il fico intristito verdeggia, i germogli spuntano, l'inverno è definitivamente trascorso, l'estate è alle porte, il popolo di Dio è richiamato a nuova vita (*Mt.* 11,5): ormai ci siamo, sta per iniziare l'ultimo compimento ed il Messia bussa alla porta (*Apoc.* 3,20).

Il tempo della salvezza è giunto, perché *è presente il Salvatore*. La lampada è accesa.

Purtroppo noi non sappiamo a cosa si riferisce Gesù con l'immagine della *lampada posta sul candelabro* (*Mc.* 4,21; *Mt.* 5,15; *Lc.* 8,16; 11, 33; *Ev. Th.* 33 b). Nel loro contesto, Marco e l'*Ev. Th.* la riferiscono all'Evangelo, Matteo ai discepoli (cfr. 5,16), Luca alla luce interiore (cfr. 11,34-36, v. sotto, p. 193 s.). Dal punto di vista esegetico, si potrebbe tentare di ricostruire quale ne fosse l'applicazione iniziale. Che

16. Per il testo di Luca: «Osservate il fico e tutte le piante» (21,29) v. sopra, p. 31.

17. *Lc.* 21,31: la sovranità regale di Dio.

18. L. Fonck, *Die Parabeln des Herrn im Evangelium*³, Innsbruck 1909, p. 456; M. Meinertz, *Die Gleichnisse Jesu*⁴, Münster 1948, p. 67.73.

cosa significa: «Non si mette la lampada sotto il moggio»? Se si pone alla rovescia un recipiente vuoto [19] sopra una piccola lampada di coccio, la si spegne [20]. Nelle anguste case contadine, formate talvolta da un'unica stanza senza finestre e senza cappa del camino [21], questo modo di spegnere può essere stato abituale, onde estinguere la fiamma senza lasciar sprigionare un fumo dall'odore sgradevole e senza correr il rischio di provocare un incendio con una nuova scintilla (cfr. *Šab.* 3,6). Potremmo, quindi, tradurre ragionevolmente: «Non si accende la lampada per spegnerla subito dopo. Al contrario, la si pone sul candeliere perché faccia luce a tutti gli abitanti (durante l'intera notte, come è d'uso ancor oggi per i fellahim della Palestina)» (*Mt.* 5,15). Lo stridente contrasto tra accendere/spegnere, al quale corrisponde un contrasto analogo nell'immagine del sale (salare/gettar via, *Mt.* 5,13), troverebbe il suo migliore significato nell'ipotesi che Gesù abbia pronunciato tali parole riferendosi *alla sua missione*, vale a dire in una situazione in cui lo si ammoniva dei pericoli e lo si consigliava di riguardarsi (cfr. *Lc.* 13,31). Ma egli non poteva risparmiarsi. La lampada è accesa, la luce brilla, non certo per venire spenta di nuovo, ma per illuminare! [22].

Gesù ha parlato volentieri della sua missione, utilizzando nelle sue immagini quelle professioni che contenevano l'idea di salvezza [23]; tutte queste figure hanno in comune un significato escatologico. Al gregge abbandonato e maltrattato, alle «pecorelle perdute della casa d'Israele» è inviato il *Pastore* [24] (*Mt.* 15,24; cfr. 10,6; *Io.* 10,1-5) che va a cercare la pecora smarrita e la riconduce a casa (*Lc.* 19,10) [25], che raccoglie attorno a sé

19. Μόδιος=staio della capacità di litri 8,75; vale per «misura» in senso generale (cfr. S. Krauss, *Talmudische Archäologie* II, Leipzig 1911, p. 395 e n. 561), come in questo caso.

20. *šab.* 16,7; *Tam.* 5,5; b. *Beṣa* 22 a. Cfr. A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus,* Stuttgart 1929, p. 149.

21. Lutero traduce *'arubba* di Os. 13,3 con «Schornstein» (cappa del camino), ma dovrebbe tradursi più giustamente con «abbaino, boccaporta» (nella parete oppure nel tetto).

22. Cfr. J. Jeremias, *Die Lampe unter dem Scheffel,* in ZNW 39 (1940), p. 237-240.

23. J. Jeremias, *Jesus als Weltvollender,* Gütersloh 1930, p. 32 ss.

24. Il sovrano già nell'Antico Oriente viene presentato sotto la figura del pastore; cfr. J. Jeremias, ποιμήν κτλ., ThWb VI, p. 485, 12-35.

25. In *Lc.* 19,10 (ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός) soggiace l'immagine del pastore;

il suo piccolo gregge (*Lc.* 12,32), dà la sua vita per esso (*Mc.* 14,27; *Io.* 10,11 ss.), che separerà le pecore dai capri (*Mt.* 25, 32) e, dopo la grande crisi, sarà ancora il pastore che camminerà davanti ai suoi (*Mc.* 14,28)[26]. Il *Medico* è venuto dai malati (*Mc.* 2,17). Il *Maestro* istruisce i suoi discepoli sulla volontà di Dio (*Mt.* 10,24; *Lc.* 6,40). Il *Messo* chiama al banchetto del tempo della salvezza (*Mc.* 2,17)[27]. Il *Padrone di casa* raccoglie attorno a sé la familia Dei (*Mt.* 10,25; *Mc.* 3,35; *Ev. Th.* 99) ed invita gli ospiti alla sua tavola (*Lc.* 22,29 ss.), mentre come *servitore* imbandisce cibo e bevande (*Lc.* 22,27). Il *Pescatore* prende dei pescatori d'uomini al suo servizio (*Mc.* 1,17). Il *Costruttore* innalza il santuario della fine dei tempi (*Mc.* 14,58; *Mt.* 16,18). Il *Re* fa il suo ingresso in una cornice di gioia (*Mc.* 11,1-10 par.): le pietre stesse alzerebbero la loro voce d'accusa[28] contro chi volesse tacere (*Lc.* 19,40). Non si deve, però, dimenticare che tutte queste immagini hanno valore di testimonianza solo per i credenti, mentre lasciano in ombra per gli estranei il mistero nascosto del Figlio dell'Uomo[29].

Ad indicare la presenza del Salvatore stanno i *doni divini della salvezza.* I corpi malati sono risanati,, la morte ha perduto la sua temibile realtà mutandosi in un sonno (*Mc.* 5,39). La Lieta Novella viene annunciata, i peccati sono perdonati: questo è *il* grande dono del tempo messianico[30]: «Dio[31] ti perdona i tuoi peccati» (*Mc.* 2,5). Un dono particolare emerge in que-

lo si conferma dalla citazione ivi contenuta di *Ez.* 34,16.

26. Προάγειν in *Mc.* 14,28 è un termine tecnico della lingua dei pastori: pertanto, il v. 28 continua l'immagine del v. 27 (v. p. 261). Due osservazioni permettono di mostrare il carattere arcaico di *Mc.* 14,27: 1. la citazione di *Zach.* 13,7 è fatta sui testo ebraico e non ha affatto subìto l'influsso della traduzione dei LXX, in questo caso completamente divergente; 2. non si menziona la fuga dei discepoli (cfr. ThWb VI, p. 492, alla voce ποιμήν).

27. In *Lc.* 5,32 l' immagine ha subìto uno spostamento a causa dell'aggiunta: εἰς μετάνοιαν. 28. ThWb IV, p. 273,31 ss. Cfr. *Abac.* 2,11.

29. E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien,* Lund 1955, passim.

30. J. Schniewind in *Das Neue Testament Deutsch* I, su *Mc.* 2,12.

31. Il passivo in *Mc.* 2,5 (ἀφίενται) è una perifrasi impersonale per evitare il nome divino. Questa osservazione è di grande importanza, v. p. 247 n. 68.

sta grande varietà di benefici divini: la *vittoria su Satana*. Gesù ce la descrive con ricchezza d'immagini: egli vede Satana cacciato dal cielo [32] precipitare sulla terra come una folgore (*Lc.* 10,18) [33], gli spiriti impuri devono cedere allo Spirito di Dio (*Lc.* 11,20), i prigionieri di Satana ritornano liberi (*Lc.* 13,16). Il Forte viene incatenato e il suo bottino gli viene strappato (*Mc.* 3,27 par. *Mt.* 12,29; *Ev. Th.* 35), perché è venuto Colui che «dei forti si farà una preda», il Servo di Dio, il trionfatore [34]. Parlando dell'incatenamento del Forte, appare evidente il richiamo ad un avvenimento concreto, in questo caso alla *tentazione di Gesù*. L'analisi dei racconti sulla tentazione di Gesù (*Mc.* 1, 12 s.; *Mt.* 4,1-11; *Lc.* 4,1-13) rivela che i tre momenti della tentazione, riuniti in Matteo e Luca, erano all'inizio staccati. *Mc.* 1,12 mostra, infatti, come la tentazione nel deserto originariamente fosse stata tramandata isolata; lo stesso si può supporre per la tentazione sul monte, secondo il Vangelo degli Ebrei [35]. Piuttosto che di tre tentazioni, si dovrebbe parlare di tre versioni del racconto della tentazione. Tutte e tre le tenta-

32. Cfr. *Apoc.* 12,9.

33. M. van Rhijn, *Een blik in het onderwijs van Jezus*², Amsterdam 1927, (secondo A. M. Brouwer, *De Gelijkenissen,* Leiden 1946, p. 232). Egli ritiene che *Lc.* 10,18 sia un'espressione ironica di Gesù. Il senso del tratto *Lc.* 10,17-20 sarebbe il seguente: i discepoli, colmi di gioia, riferiscono che persino i demoni hanno dovuto obbedirli, quando li hanno comminati con il potere di Gesù (ἐν τῷ ὀνόματί σου: v. 17). Gesù, però, intravvede il pericolo che i discepoli abbiano a sopravvalutare i loro successi in campo di esorcismi: Satana non si vince così rapidamente. Pertanto, egli risponde con tagliente ironia: «Ho visto (stando al vostro racconto entusiastico) Satana piombare dal cielo come una folgore» (v. 18). Certamente egli ha dato ai suoi il potere sopra tutte le forze del Nemico (v. 19); ma la causa della loro gioia non dev'essere la sottomissione dei demoni, bensì una ragione del tutto diversa: quella che Dio (ἐγγέγραπται è una frase a forma impersonale per evitare l'uso del nome divino) ha iscritto i loro nomi nel libro della Vita (v. 20). Secondo questa interpretazione, il v. 18 tenderebbe ad ammonire i discepoli dal sopravvalutare la vittoria sui demoni, così come si verifica nel v. 20. Possiamo obiettare a questa spiegazione che la sobria versione del v. 18 non permette di rintracciarvi un senso d'ironia.

34. La versione secondo Luca del nostro passo (11,22) si ricollega, forse, direttamente a *Is.* 53,12 (secondo W. Grundmann in ThWb III, p. 402 ss.).

35. Cfr. E. Lohmeyer in *Zeitschrift f. syst. Theologie* 14 (1937), p. 619-650.

zioni (nel deserto, alla porta del Tempio [36], sul monte) hanno come oggetto il superamento della tentazione rivolta ad una falsa speranza messianica [37]. Questo tipo di tentazione ha il suo «Sitz im Leben» nel tempo *precedente* al Venerdì Santo (nella Chiesa delle origini, infatti, la tentazione politica non ha mai avuto la pur minima parte): ed è questa la ragione che non permette di attribuire il nucleo del racconto della tentazione alla fantasia poetica della comunità primitiva. Ma rifacendosi a *Lc.* 22,31 s., dove Gesù riferisce ai suoi discepoli di una lotta con Satana, si potrebbe dedurre che alla base delle distinte versioni del racconto della tentazione stiano le parole di Gesù stesso. Egli può aver narrato ai suoi discepoli, sotto forma di un *mašal* il suo trionfo sulla tentazione di presentarsi come un Messia politico, allo scopo di preservarli da una tentazione simile [38]. Ecco, quindi, che la storia della tentazione, nelle sue diverse varianti, è profondamente vicina a *Mc.* 3,27: il *mašal* di Gesù ai suoi discepoli testimonia questa stessa esperienza che *Mc.* 3,27 oppone agli avversari: il Satana è sconfitto! Oggi, adesso! *Satana maior Christus!* [39].

Scorrendo questo testo si rimane sorpresi vedendo come le affermazioni sulla presenza della salvezza vengano espresse *soltanto* per via d'immagini. Non si riscontra qui *nessuna* narrazione sotto forma di parabola. Non è, certo, per caso. I racconti di parabole, come mostrerà il paragrafo seguente, sono stati impiegati da Gesù in primo luogo come armi polemiche, poi come grida di minaccia e di allarme, in seguito come mezzi per

36. J. Jeremias, *Die «Zinne» des Temples* (*Mt.* 4,5; *Lc.* 4,9), in ZDPV 59 (1936), p. 206-208.

37. J. Schniewind in *Das Neue Testament Deutsch* 2, su *Mt.* 4,1-11; F. Hauck, *Das Evangelium des Lukas,* Leipzig 1934, p. 60 s.; J. Jeremias, *ivi.*

38. Cfr. T. W. Manson, *The Servant-Messiah,* Cambridge 1953, p. 55: il racconto della tentazione è una «spiritual experience of Jesus thrown into parabolic narrative form for the instruction of his disciples».

39. In *Mc.* 3,27 Satana è l'assalito, mentre in *Mt.* 4,1 ss. è l'assalitore; non si tratta che di una diversità d'immagine, non del fatto, perché in entrambi i casi il demonio viene sconfitto.

illustrare i suoi insegnamenti. Qui, invece, dove si tratta prevalentemente del suo messaggio, Gesù — ricollegandosi ai profeti dell'Antico Testamento (in particolare ad Isaia) — ha preferito servirsi di rapide immagini.

2. *La misericordia di Dio verso i peccatori*

Veniamo, ora, ad un secondo gruppo di parabole, quelle che contengono la Buona Novella propriamente detta. Perché la Lieta Novella in senso proprio non si esprime solo annunciando che è arrivato il tempo della salvezza di Dio, che il nuovo mondo è apparso, che il Salvatore è venuto; ma, piuttosto, proclamando che la salvezza è inviata ai poveri. Gesù è venuto: egli è il *salvatore dei peccatori!* Le parabole di questo gruppo, che sono le più famose e le più importanti, hanno tutte, senza eccezione, un tratto particolare, una nota caratteristica che noi riusciamo a cogliere, soltanto se teniamo conto dei loro destinatari. Le parabole della pecorella smarrita e della dramma smarrita sono state pronunciate nei riguardi degli scribi e dei farisei mormoratori (*Lc.* 15,2), la parabola dei due debitori è stata rivolta a Simone il fariseo (*Lc.* 7,40), la sentenza sui malati ha inteso dare una risposta ai teologi di tendenza farisaica che criticavano Gesù (*Mc.* 2,16), ancora agli stessi è rivolta la parabola del fariseo e del pubblicano (*Lc.* 18,9) [1], mentre la parabola dei due figli dall'agire diverso è stata indirizzata ai sinedriti (*Mt.* 21,23). Le parabole che hanno per oggetto il messaggio della salvezza nel senso più ristretto del termine sono state rivolte — probabilmente *senza eccezione* — non ai poveri, ma agli avversari di Gesù [2]. Questa è la loro nota caratteristica, il loro «Sitz im Leben»: esse non sono primariamente una pre-

1. Su *Lc.* 18,9 v. p. 166.

2. La tendenza, rilevata a p. 36 ss., di trasformare le parabole dette agli avversari e alla folla in parabole rivolte ai discepoli, non si è verificata nelle parabole sopra accennate. Il fatto è di grande importanza, perché depone a favore dell'autenticità delle singole indicazioni sull'uditorio.

sentazione dell'Evangelo, ma una difesa, una giustificazione, un'arma contro i critici e i nemici della Buona Novella, indignati dall'annuncio di Gesù per il quale Dio vuol avere a che fare con i peccatori; contro quelli che si scandalizzano della familiarità e della condiscendenza di Gesù che siede a tavola con i disprezzati. Nello stesso tempo le parabole vogliono conquistarsi pure l'adesione degli avversari. *In che modo Gesù giustifica l'Evangelo di fronte ai suoi critici?* In un triplice modo:

1. Anzitutto, con una serie di parabole egli orienta lo sguardo dei suoi avversari *verso i poveri* ai quali annuncia la Buona Novella. L'*immagine del medico* descrive la loro situazione con una formula lapidaria: «Sono i malati [3] ad aver bisogno del medico» (*Mc.* 2,17). Non riuscite a capire perché io chiami al mio seguito della gente disprezzata? Guardateli: sono dei malati, hanno bisogno di aiuto! Ancor di più sul loro conto dice la *parabola dei due figli dal comportamento diverso* (*Mt.* 21,28-31) [4] la quale conclude [5]: «In verità, io vi dico: pubblicani e prostitute [6] entreranno (nel Giudizio finale) [7] nel Regno di Dio

3. Lo strano termine «i forti» (οἱ ἰσχύοντες *Mc.* 2,17; *Mt.* 9,12) è una errata traduzione dell'aram. *b^e^ri'a,* che può significare sia «forte» che «sano». Luca ha tradotto correttamente con οἱ ὑγιαίνοντες (5,31).

4. La tradizione del testo è divisa: pone per primo il figlio che dice di no (S C L Z... *sy^cur^ Orig. Eus. Chrys.*), ora quello che dice di sì (B Θ *sa bo sy^pal^*). Il fatto descritto nella parabola indica che il primo caso è quello giusto: infatti, è il rifiuto del figlio inviato per primo che spinge il padre a rivolgersi al secondo. Diverso è il giudizio di J. Schmid, *Das textgeschichtliche Problem der Parabel von den zwei Söhnen,* in Vom Wort des Lebens (Festschrift für M. Meinertz), Münster 1951, p. 68-84. Egli si richiama alla realtà storica che Gesù presenta: i capi del popolo per primi hanno rifiutato la fede. Poiché essi sono ritratti nella persona del figlio che dice di sì, la menzione di questo dovrebbe precedere (p. 83 s.). Ci si potrebbe anche richiamare a *Mt.* 22,1-14, dove l'invito ai capi del popolo ha la priorità. Questi ragionamenti non fanno, però, che manifestare quella forma mentis che ha portato alla trasposizione (secondaria) del figlio che dice di sì: si è voluto vedere in chi dice di sì gli Ebrei, in chi dice di no i Gentili, collocandoli così in una prospettiva storica.

5. Sul v. 32 v. p. 94 s.

6. L'articolo ha un significato generico e si può lasciar cadere nella traduzione (aramaismo).

7. A προάγουσιν nell'aramaico corrisponde un participio intemporale: il suo valore

prima di voi!». I pubblicani, affatto incapaci, a parer vostro, di pentimento [8] sono più vicini a Dio di voi che vi ritenete devoti. Essi, infatti, hanno risposto di no al comando di Dio, ma se ne sono, poi, pentiti e hanno fatto penitenza; perciò entreranno nel Regno di Dio, voi no [9]. Ma c'è anche un'altra ragione più profonda perché quelli abbiano a trovarsi più vicini a Dio che non i devoti, incapaci di comprendere l'amore di Gesù verso i peccatori. Ce lo spiega la breve *parabola dei due debitori* (*Lc.* 7,41-43).

Per poterla intendere, è necessario premettere alcune osservazioni esegetiche. Queste ci indicano come il caso riferito in *Lc.* 7,36-50 abbia avuto una *preistoria.* 1. L'invito rivolto a Gesù dal fariseo riguarda una cena di festa (κατεκλίθη, v. 36) [10], intesa come un atto di deferenza verso Gesù. Simone, infatti, crede possibile che Gesù sia un profeta, che sia ritornato, cioè, con lui lo Spirito che si era estinto [11] e che sia iniziato il tempo della salvezza. D'altra parte si giudicava un atto meritorio invitare al pranzo del sabato un maestro itinerante, specialmente se questi aveva predicato nella sinagoga (cfr. ad es., *Mc.* 1,30 s.) [12]. Una

temporale può essere determinato dal senso e dal contesto. Nel nostro caso il participio ha un senso futuro, perché tutte le sentenze di Gesù sull'ingresso nel Regno hanno un significato escatologico (H. Windisch, *Die Sprüche vom Eingehen in das Reich Gottes,* in ZNW 27 (1928), p. 163-192). Cfr. W. Michaelis, *Täufer, Jesus, Urgemeinde,* Gütersloh 1928, p. 66.

8. A causa della difficoltà di restituire il denaro rubato, presupposto dalla penitenza, e a causa della rapacità dei pubblicani (Bill. II, p. 247 ss.).

9. Il προ in προάγουσιν non ha significato temporale, ma di esclusione. W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*^{2}, Zürich 1953, p. 71, n. 198, obietta che προάγειν è attestato solamente in senso temporale e non esclusivo; noi rispondiamo che al προάγειν soggiace l'aram. *'aqdem* (prevenire) che, oltre al significato temporale, ha sicuramente anche quello esclusivo. Cfr. ad es., *Tg. Iob* 41,3: *man 'aqd*^{e}*minnani bh*^{e}*'obhadhe bh*^{e}*rešith* = «chi mi ha preceduto nelle opere della creazione?», evidentemente, qui non si tratta di senso temporale, ma esclusivo. Oppure *j. Sanh.* 1,18c, 43 *'aqd*^{e}*mun leh ḥadh sabh b*^{e}*'ibbur* = «sie zogen ihm bei der Festsetzung der Schaltung einen alten Mann vor» ecc. «essi gli preferirono, nella determinazione dell'inserimento un uomo vecchio», ecc.

10. Nei pasti ordinari si stava seduti a tavola; cfr. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*^{3}, Göttingen 1960, p. 42 s.

11. V. p. 138.

12. F. Hauck, *Das Evangelium des Lukas,* Leipzig 1934, pp. 102.

conclusione s'impone: al fatto dovette probabilmente precedere una predica di Gesù, tale da colpire tutti: l'ospite, gli invitati ed anche quella che non ci si aspettava, la donna. 2. L'indicazione della donna quale ἁμαρτωλός (v. 37) la bolla o come una prostituta oppure come la moglie di un uomo dal mestiere disonorato [13]. Il v. 49 mostra che la prima ipotesi è quella giusta [14]. Il pianto della donna non ci rivela, però, le ragioni profonde [15]: esso ci manifesta soltanto la sua riconoscenza illimitata, perché il bacio sulle ginocchia o sui piedi (v. 38) è segno della più umile gratidudine, quale la si dimostra a chi ci ha salvato la vita [16]. Un particolare ci fa conoscere in che misura la donna è sopraffatta dalla riconoscenza per il suo salvatore: senza esitare [17], essa si toglie il velo e scioglie i capelli per asciugare le sue lacrime, affrontando il massimo disonore per una donna sposata, quello di sciogliere la capigliatura davanti a degli uomini [18]. È evidente che essa è così turbata per aver bagnato il Maestro con le sue lacrime, da dimenticare del tutto quelli che le stanno intorno. Una osservazione lessicale importante sul v. 37 s. ci conferma che la donna voleva esprimere la sua più profonda gratitudine (secondo i vv. 41-43.47, per il perdono ricevuto): l'ebraico, l'aramaico e il siriaco non hanno nessun termine per «ringraziare» e «ringraziamento» [19]. Vi si rimedia impiegando altre parole che possano includere nel contesto il significato di gratitudine, come ad es., *berekh* «benedire (in segno di riconoscenza)», o, nel nostro caso, ἀγαπᾶν. La domanda di Gesù nel v. 42 acquista, pertanto, questo preciso significato: «Chi di loro nutrirà la maggiore riconoscenza?». Gesù, inoltre, spiega i gesti della donna come segni di gratitudine (v. 44-46), ed alla fine con l'ἀγαπᾶν (v. 47) intende l'amore riconoscente. In tal modo si stabilisce definitivamente il senso controverso del v. 47 a: il perdono viene per primo

13. V. p. 158.

14. W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu,* Hamburg 1956, p. 262, n. 133.

15. A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas,* Stuttgart 1931, p. 259.

16. *b. Sanh.* 27 b: un uomo accusato di omicidio abbraccia i piedi dello scriba al quale deve l'assoluzione e, quindi, la vita.

17. L'aoristo ἐξέμαξεν (v. 38), accanto agli imperfetti che seguono, segna l'aspetto impulsivo dell'azione.

18. Secondo *Tos. Soṭa* 5,9; *j. Giṭ.* 9,50 d, questo è un gesto che può dare motivo di divorzio.

19. P. Joüon, *Reconnaissance et action de grâces dans le Nouveau Testament,* in Recherches de science religieuse 29 (1939), p. 112-114.

(com'è evidente nel v. 47 b e nella parabola), mentre il ὅτι del v. 47 a ne spiega la ragione: «Perciò io ti dico: Dio [20] deve aver perdonato i suoi peccati, per quanto numerosi fossero [21], perché essa ha dimostrato una sì grande riconoscenza (un amore così riconoscente) [22]; mentre la riconoscenza di quegli cui Dio perdona poco è piccola». Ciò dimostra che Gesù ha predicato e promesso il perdono. Bisogna tener conto di questo sfondo, per comprendere la parabola dei due debitori, mediante la quale, di fronte alle critiche inespresse di Simone, Gesù spiega la ragione per cui egli si è lasciato toccare dalla peccatrice. Qual è questa ragione?

Egli accosta semplicemente tra loro il grande e il piccolo debito, la grande e la piccola riconoscenza. Soltanto quelli che conoscono la portata del loro grosso debito possono misurare anche il significato della bontà. Non capisci, Simone, che questa donna, nonostante il peso della sua vita, è molto più vicina a Dio di te? Non vedi che a te manca ciò che, invece, lei possiede, una grande riconoscenza? E che la gratitudine che mi dimostra è rivolta a Dio? (v. n. 20).

2. I critici della Buona Novella non devono guardare solo i poveri, ma *anche se stessi*. Nelle parabole raccolte in questo gruppo la giustificazione dell'Evangelo diventa severissima accusa. Voi siete come quel *figlio* che risponde servilmente di sì al comando del padre, per poi rifiutargli ubbidienza (*Mt.* 21,28-31). Siete come quei *vignaiuoli* che negano al loro padrone i frutti della terra dovutigli anno per anno e che accumulano delitto su delitto (*Mc.* 12,1-9 par.; *Ev. Th.* 65) [23]. Siete come gli *invitati* di riguardo che rigettano bruscamente l'invito alla cena;

20. Ἀφέωνται/ἀφίεται (v. 47): il passivo rileva l'azione di Dio.

21. Αἱ πολλαί in senso inclusivo; cfr. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*³, Göttingen 1960, p. 172-174; πολλοί, ThWb VI, p. 536-545.

22. L'aoristo ἠγάπησεν rende qui un «perfetto stativo» semitico (M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*², Oxford 1954, p. 254), che possiamo tradurre al presente.

23. Per il testo, v. p. 81-90.

con qual diritto, poi, riversate il vostro scherno su quella frotta di miserabili che siedono alla mia tavola (*Mt.* 22,1-10; *Lc.* 14, 16-24; *Ev. Th.* 64, p. 209 ss.).

3. Ma con tutto ciò non si è ancora toccato il terzo punto di vista, quello che lascia in ombra tutte le altre considerazioni, quello con cui Gesù difende e giustifica l'annuncio della Buona Novella ai disprezzati e agli abbandonati. È il punto di vista che si manifesta nella sua forma più luminosa nella *parabola del figliol prodigo* o, come meglio dovrebbe chiamarsi, nella *parabola dell'amore del Padre* [24] (*Lc.* 15,11-32) [25].

Questa non è un'allegoria, ma una storia presa dalla vita, come indicano le due perifrasi del nome divino nei vv. 18 e 21: «Padre, ho peccato contro Dio e contro di te». Il padre, dunque, non è Dio, ma un padre terreno; tuttavia traluce in alcune espressioni un amore che ricopia quello di Dio [26]. V. 12: il figlio minore reclama «la parte che gli spetta», vale a dire un terzo dei beni, secondo il prescritto del *Dt.* 21, 17 (il maggiore, invece, riceve il doppio). La situazione legale era la seguente [27]: c'erano allora due forme di trasmissione della proprietà da padre a figlio, l'una per testamento, l'altra per donazione tra vivi. In quest'ultimo caso vigeva la regola, secondo la quale il beneficiario riceveva immediatamente il capitale, il godimento dei frutti, invece, solo alla morte del padre (*b.B.B.* 136 a). Nel caso di donazione tra vivi, il figlio a) ottiene il diritto di proprietà (il padre non può, ad es., vendere quel terreno), b) ma non può disporne (se egli vende, il compratore non può prenderne possesso prima della morte del padre), e c) non ne ha

24. Il centro della parabola è il padre, non il figlio che ritorna. Anche in altri casi sono state adottate per le parabole di Gesù delle intitolazioni imprecise o errate: v. p. 162 n. 75; p. 186 n. 50; p. 187 n. 52; p. 178 n. 14; p. 180 n. 22.

25. Bibliografia: K. Bornhäuser, *Studien zum Sondergut des Lukas,* Gütersloh 1934, p. 103-137; J. Schniewind, *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn,* Göttingen 1940 (ristampato in: J. Schniewind, *Die Freude der Busse,* Kleine Vandenhoeck-Reihe 32, Göttingen 1956, p. 34-87); J. Jeremias, *Zum Gleichnis vom verlorenen Sohn,* in Theol. Zeitschrift 5 (1949), p. 228-231 (confronto dei numerosi semitismi alla luce del problema dell'autenticità).

26. V. 18.21: ἐνώπιόν σου (cfr. G. Dalman, *Die Worte Jesu* I², Leipzig 1930, p. 174); v. 20: ἐσπλαγχνίσθη; v. 29: ἐντολή.

27. Bill. III, p. 550. b.B.B. 136 a.

l'usufrutto (questo rimane illimitatamente al padre fino alla sua morte). Stando al v. 12 il figlio minore non domanda soltanto il diritto di proprietà, ma anche la possibilità di disporne: egli pretende quindi di essere liquidato e di poter organizzare indipendentemente la sua vita [28]. V. 13: Συναγαγὼν πάντα: dopo ch'egli ebbe convertito tutto in denaro [29]. Ἀπεδήμησεν εἰς χώραν μακράν, emigrò. Si calcola a più di quattro milioni il numero degli Ebrei della Diaspora, di fronte a circa un mezzo milione di Ebrei palestinesi [30]. È una statistica che ci mostra la vastità del fenomeno migratorio, provocato sia dalle prospettive allettanti della vita nei centri commerciali del Levante, sia dalle frequenti carestie [31] che si verificano in Palestina. Evidentemente il figlio più giovane non è sposato [32], ciò che permette di congetturare la sua età, dal momento che i maschi si sposavano verso i 18/20 anni [33]. V. 15: il cambiamento di soggetto non indicato (ἐκολλήθη/ἔπεμψεν) è un semitismo. Egli si deve occupare di animali impuri (*Lev.* 11,7), non può santificare il sabbato, si vede profondamente umiliato e costretto praticamente a rinnegare la sua religione [34]. V. 16: Ἐπεθύμει: ancora un cambio di soggetto! Perché egli non prende per sé la pastura dei porci? La risposta ci è data dalla traduzione: «Ed egli avrebbe ben voluto [35] riempire il ventre [36] con le carrube di cui si nutrivano i porci (*scil.*: se questo non lo avesse nauseato troppo), e nessuno gli dava (*scil.*: da mangiare [37])». Egli deve così procurarsi il cibo, rubandolo [38]. V. 17: Εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθών:

28. D. Daube, *Inheritance in two Lucan Pericopes,* in Zeitschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, rom. Abt., 72 (1955), p. 334 (su *Tos. B.B.* 2,5; *b.B.B.* 47 a), ha dimostrato che la liquidazione era praticata al tempo del Talmud.

29. W. Bauer, *Wörterbuch zum N.T.*[5], Berlin 1958, col. 1549.

30. A. v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* I[4], Leipzig 1924, p. 13; J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*[2], Göttingen 1962, pp. 231 ss.

31. Una raccolta di questi dati si trova in J. Jeremias, *ivi* II A, p. 57-61.

32. K. Bornhäuser (v. sopra, p. 153 n. 25), p. 105.

33. Bill. II, p. 374 nota *a.*

34. *b. B. Q.* 82 b: maledetto sia l'uomo che alleva dei porci!

35. Ἐπεθύμει con l'infinito è una particolarità stilistica della fonte di Luca, che ci presenta per quattro volte questa espressione (15,16; 16,21; 17,22; 22,15). *Mt.* 13,17 e *Lc.* 17,22 la usano per indicare un desiderio inappagato, come anche negli altri tre passi; cfr. p. 218 e J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*[3], Göttingen 1960, p. 200.

36. Questa cruda espressione è lasciata cadere in molti manoscritti.

37. Le integrazioni seguono i suggerimenti di A. Fridrichsen.

38. J. Schniewind (v. sopra, p. 153 n. 25), p. 58.

«tornato in sé» è un'espressione ebraica e aramaica[39] per «pentirsi». V. 18: Ἀναστὰς πορεύσομαι = aram. *'aqum we'ezel* in *Tg. 2 Sam.* 3,21 = mi voglio levare immediatamente. V. 19: Ὡς ἕνα τῶν μισθίων/σου: avendo ricevuto la sua parte di eredità, non ha più nulla da reclamare, nemmeno il cibo e il vestito: cercherà di guadagnarseli. V. 20: Δραμών: per un Orientale ormai avanti con gli anni, si tratta di un atteggiamento del tutto fuori del comune e poco confacente alla sua dignità, anche se avesse veramente fretta[40]. Κατεφίλησεν/αὐτόν: il bacio è il segno del perdono (come in *2 Sam.*14,33). V. 21-18 s. fino alle parole di chiusa ποίησόν με ὡς ἕνα τῶν μισθίων σου: il padre non lo lascia parlare e rovescia nel suo contrario la frase rimasta inespressa; egli tratta il figlio ritornato non come un salariato ma come un ospite d'onore. V. 22 s.: tre disposizioni che ricordano quelle di *Gen.* 41,42: in occasione del suo insediamento come Gran Visir, Giuseppe riceve dal Faraone un anello, un vestito prezioso e una collana d'oro. 1. L'abito di festa viene per primo (στολὴν τὴν πρώτην); in Oriente esso significa un'alta distinzione. Non esistono decorazioni: quando un re vuole onorare un dignitario meritevole, gli fa dono di una veste preziosa; per questo, indossare un vestito nuovo è simbolo del tempo della salvezza[41]. In altre parole, il figlio è trattato come un invitato di riguardo. 2. L'anello e i calzari. Come hanno mostrato gli scavi archeologici, l'anello va concepito come un sigillo; donarlo a qualcuno significa, pertanto, conferire a questi i pieni poteri (cfr. *1 Mach.* 6,15). I calzari erano considerati un lusso e li portavano solo gli uomini liberi: il figlio non avrebbe più dovuto camminare a piedi nudi come uno schiavo. 3. Quanto alla carne, era molto raro mangiarne. Il vitello ingrassato veniva conservato unicamente per delle occasioni speciali; il suo abbattimento significava un giorno di festa per la casa e i domestici, mentre rendeva evidente la reintegrazione del figlio alla mensa di famiglia. Le tre disposizioni sono la manifestazione visibile del perdono: il prodigo ritrova la sua dignità di figlio. Tutti lo devono sapere. V. 24: due immagini di grande realismo, legate in parallelismo sinonimo; entrambe descrivono il mutamento avvenuto, visto come una risurrezione dai morti ed il ritorno di chi si era smarrito. V. 25: dopo il banchetto, la musica (canti a voce alta con accompagna-

39. Bill. II, p. 215, cfr. I, p. 261 ss.

40. L. Weatherhead, *In Quest of a Kingdom,* London 1943, p. 90.

41. V. sopra, p. 141.

42. Cfr. il «saltellare di gioia» in *Lc.* 6,23.

mento di battimani) e la danza degli uomini [42]. V. 28: Ἐξελθὼν· il padre esce ancora una volta di casa, come già nel V. 20. Παρεκάλει (imperfetto, dopo gli aoristi precedenti): «gli parlava amichevolmente», «gli diceva delle buone parole». V. 29: il figlio maggiore apostrofa suo padre e lo copre di rimproveri. V. 30: egli rifiuta di chiamare «fratello» quegli che è tornato; οὗτος in questo caso ha valore dispregiativo come in *Mt.* 20,12; *Lc.* 18,11; *Act.* 17,18. V. 31: la risposta del padre, di tono ben diverso, è carica di affetto: τέκνον = «mio caro ragazzo». V. 32: Ἔδει non ha qui un senso reale (quasi di scusa: «Io dovevo allestire una festa»), ma irreale (in tono di rimprovero: «Tu dovresti godere e rallegrarti»). È *tuo* fratello [43], quello che è tornato!

Con una insuperabile semplicità la parabola descrive la bontà divina: *Dio è così,* tanto buono, tanto clemente, tanto pieno di misericordia, tanto traboccante di amore. Egli gioisce per il ritorno del perduto come quel padre che organizza un banchetto di festa. Questo, però, è soltanto il senso della prima parte del racconto (vv. 11-24): la parabola, invece, ha due punti focali. Essa non si contenta di narrare il ritorno del figlio minore, ma ricorda pure la protesta del maggiore, sottolinenando il dittico con un identico logion che chiude, quasi un ritornello, le due descrizioni (vv. 24-32). La prima metà sembra bastare a se stessa, mentre la seconda può apparire superflua ad un primo sguardo. Ma non c'è nulla che possa giustificare l'impressione di un'appendice per questa seconda parte: essa rientra completamente, sia per ragioni lessicali che strutturali, nella cornice del racconto, senza allegorizzazioni e senza spostamento di significato; inoltre è preparata da 15,11 e trova il suo riscontro nella contrapposizione dei due figli in *Mt.* 21,28-31. Perché Gesù l'ha aggiunta? Non c'è che una risposta: a causa della situazione concreta in cui si trovava! La parabola viene raccontata a degli uomini che somigliano al fratello maggiore, a gente, cioè, che si scandalizza dell'Evangelo. *Essi* devono sentirsi ferire la coscienza. È proprio *a loro* che Gesù dice: l'amore di Dio per

43. Οὗτος nel v. 32 (diversamente che nel v. 30, v. sopra) è un pronome dimostrativo superfluo; cfr. p. 44 n. 61.

i suoi figli perduti è tanto grande, mentre voi siete così freddi, egoisti, ingrati e sicuri di voi stessi... Siate anche voi misericordosi! Non siate così duri. I morti dello spirito risuscitano, gli smarriti tornano a casa; partecipate dunque a questa gioia! Così, come nelle tre altre parabole che hanno un doppio punto focale, anche in questa l'accento cade sul secondo punto [44]. La parabola del figliol prodigo non ha, quindi, come primo scopo quello di annunciare la Lieta Novella ai poveri, ma, piuttosto di giustificarla di fronte a coloro che la criticano. La giustificazione di Gesù è proprio questo amore sconfinato di Dio. Gesù, però, non si limita all'apologia. La parabola si arresta bruscamente, l'esito rimane aperto. Ed è qui che dovette rispecchiarsi la realtà che Gesù aveva davanti a sé. I suoi ascoltatori sono nella situazione del figlio maggiore che ora deve decidere se accettare la spiegazione datagli dal padre e partecipare anch'egli alla festa. Gesù non li condanna ancora, conserva una speranza e li vuol aiutare a vincere lo scandalo dell'Evangelo, a riconoscere che la loro «giustizia» e il loro egoismo li separa da Dio, affinché abbiano a trovare la grande gioia che l'Evangelo reca con sé (v. 32 a). La difesa della Buona Novella si presenta contemporaneamente come un rimprovero ed un tentativo di conquistare i cuori dei suoi avversari.

Il riconoscimento che *Lc.* 15,11-32 è anzitutto una parabola apologetica con la quale Gesù giustifica il suo mangiare con i peccatori (cfr. v. 1 s.), comporta una conseguenza di gran peso [46]. Gesù giustifica il suo sconcertante comportamento affermando nella parabola: 'l'amore di Dio verso il peccatore che cerca di ritornare è sconfinato. Il mio atteggiamento corrisponde alla natura e alla volontà di Dio'. *Gesù pretende, quindi, di attualizzare nel suo agire l'amore di Dio verso il peccatore pentito.* In tal modo la parabola, che non contiene alcuna afferma-

44. Su *Mt.* 20,1-15, v. p. 42; su 22,1-14, v. p. 75; su *Lc.* 16,19-31, v. p. 220.

45. Th. Zahn, *Das Evangelium des Lucas*[3.4], Leipzig-Erlangen 1920, p. 564.

46. E. Fuchs, *Die Frage nach dem historischen Jesus,* in Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 53 (1956), p. 210-229, qui a p. 219.

zione cristologica, si manifesta come una velata affermazione di una piena potestà: Gesù reclama per sé la dignità di luogotenente e di vicario di Dio.

La coppia di parabole [47] della *pecorella smarrita* (*Lc.* 15,4-7; *Mt.* 18,12-14) e della *dramma smarrita* (*Lc.* 15,8-10) [48] è strettissimamente legata al racconto del figliol prodigo.

V. 2: Gesù ha fatto buona accoglienza ai pubblicani e ai «peccatori» (προσδέχεται) [49]. Con il nome di «peccatori» si indicavano sia quelle persone che conducevano una vita immorale (ad es., gli adulteri, i truffatori, *Lc.* 18,11), sia quelli che esercitavano un mestiere disonorato (un mestiere, cioè, che conduceva notoriamente alla disonestà o alla immoralità); pertanto erano privati dei diritti civili (ad es., l'accesso alle cariche, la testimonianza in tribunale; era questo il caso dei pubblicani, dei collettori di imposte, dei pastori, degli asinai, dei venditori ambulanti, dei conciatori [50]. La domanda dei farisei e degli scribi per conoscere la ragione che spinge Gesù ad accettare l'invito a mensa di simile gente non esprime tanto una meraviglia, quanto un'accusa (non è un uomo pio) e una sollecitazione ai suoi discepoli, perché si stacchino da lui. V. 4-10: la doppia parabola con la quale Gesù risponde è costruita sul contrasto uomo/donna e ricco/povero. Il padrone di un gregge non è certamente un gran riccone. La grandezza di un armento oscilla presso i Beduini da venti a duecento capi di bestiame minuto [51]; trecento capi sono per il diritto ebraico un gregge straordinariamente numeroso [52]. Chi possiede cento pecore ha quindi un gregge di media grandezza; egli basta da solo a curarle (così anche in *Io.* 10,11 s.), senza ricorrere a dei guardiani. Quantunque non sia un Creso, egli, tuttavia, è un benestante, al confronto con la povera vedova.

La *parabola della pecorella smarrita* è narrata così nell'*Ev. Th.* (107): «Gesù disse: Il Regno dei cieli è simile a un pastore che ha cento pecore. Una di queste, la maggiore, andò perduta. Egli lasciò le novanta-

47. V. sopra, p. 107.

48. Per la parabola della pecorella smarrita, v. p. 43 ss.

49. V. p. 268 n. 2.

50. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*³, Göttingen 1962, p. 337-347.

51. G. Dalman, *Arbeit und Sitte* VI, Gütersloh 1939, p. 246. Cfr. *Gen.* 32,14: ogni gregge è formato di 220 capre o pecore.

52. *Tos. B. Q.* 6,20.

nove e andò alla ricerca di quest'una, finché la trovò. Dopo tutta la sua fatica, egli disse alla pecora: Io ti amo più delle altre novantanove». In Luca, invece, la parabola si presenta come una sola domanda che si estende fino al v. 6. Il confronto del testo di *Lc.* 15,4-7 con *Mt.* 18,12 rivela un grande numero di varianti di traduzione (ad es.: ἐν τῇ ἐρήμῳ *Lc.* 15,4//ἐπὶ τὰ ὄρη *Mt.* 18,12=*beṭura* «sulla montagna» [53]. V. 4: Τίς ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν: i pastori erano inclusi tra gli ἁμαρτωλοί, perché sospetti di far pascolare le loro pecore sui terreni d'altri e di sottrarre qualcosa dal ricavo del gregge [54]. Questo non impedisce Gesù dal prendere la figura del pastore per illustrare il comportamento di Dio. Καὶ ἀπολέσας ἐξ αὐτῶν ἕν: il pastore palestinese ha cura di contare il suo gregge quando di sera lo spinge nel recinto, per accertarsi che nessuna pecora si sia perduta: la cifra di novantanove sta ad indicare che il conteggio è appena avvenuto [55]. Καταλείπει τὰ ἐνενήκοντα ἐννέα: tutti i conoscitori della Palestina sono concordi nell'attestare che è quasi affatto impossibile che un pastore abbandoni semplicemente il proprio gregge al suo destino [56]. Se deve andare alla ricerca di una bestia sperduta, egli affida il gregge ai pastori che condividono con lui lo stesso recinto (*Lc.* 2,8; *Io.* 10,4 s.), oppure lo sospinge dentro una grotta. Il pastorello Mohammed ed-Dib che scoprì la prima grotta di Qumran, contò eccezionalmente il suo gregge verso le ore 11 del mattino, perché aveva tralasciato per due volte il conteggio abituale della sera; poi chiese ai due pastori con i quali era solito unirsi per il pascolo di badare al suo gregge (55 capi), prima di andarsene alla ricerca della capretta perduta [57]. Ἐν τῇ ἐρήμῳ: ἡ ἔρημος designa qui sia il chiuso sia il pascolo in una montagna deserta. Πορεύεται ἐπὶ τὸ ἀπολωλός: secondo l'*Ev. Th.* è la bestia più grossa e più preziosa che si è perduta; esso vede in questa circostanza il motivo della ricerca instancabile del pastore, perché egli l'ama più di tutte le altre. Ma a questo modo si travisa completamente la parabola, come risulta appunto dal confronto con Matteo-Luca e soprattutto dal contesto generale della predicazione di Gesù. In Matteo l'ap-

53. Per il fondamento aramaico della tradizione, cfr. inoltre p. 43 ss.

54. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*², Göttingen 1962, pp. 338.340.345 s.

55. E.F.F. Bishop, *The Parable of the Lost or Wandering Sheep,* in Anglican Theological Review 44 (1962), p. 50.

56. Bishop, *ivi*, p. 50 s.; 52 n. 35; 57.

57. W. H. Brownlee, *Muhammad ed-Deeb's Own Story of His Scroll Discovery,* in Journal of Near Eastern Studies 16 (1957), p. 236.

plicazione della parabola (v. 14) parla di «uno dei più piccoli» (v. p. 44), in Luca i dati della situazione e del v. 5 fanno pensare piuttosto alla bestia perduta come ad un animale particolarmente debole. Non è, dunque, l'alto valore dell'animale che spinge il pastore a cercarlo, ma senza il suo aiuto quella bestiolina non potrà più ritrovare il gregge. V. 5: il tratto del pastore che «pone sulle sue spalle» la pecorella ritrovata (particolare mancante in Matteo) non è copiato sull'influsso di Hermes Kriophoros, ma è un quadro della vita di ogni giorno nell'Oriente. Una pecora, che si è allontanata dal gregge e che ha girovagato qua e là, si stende spossata per terra e non la si può più far muovere, rialzare e camminare. Non resta altro al pastore che portarla, metterla attorno al collo, sulle sue spalle [58]; egli afferra perciò le zampe anteriori o quelle posteriori con tutt'e due le mani, oppure, se vuol avere una mano libera per tenere il vincastro, stringe le quattro zampe con una mano davanti al petto [59]. V. 6: Συγκαλεῖ (6.9) allude, forse, all'organizzazione di una festa (cfr. v. 23) [60].

V. 8: la *parabola della dramma smarrita,* che si deve leggere come una domanda unica fino al v. 9, con l'accenno alle dieci dramme ricorda ad ogni conoscitore della Palestina araba quelle monete con cui le donne si ornano la fronte; queste monetine rappresentano la loro dote, la loro ricchezza e il loro risparmio per i casi di necessità, così che non se le tolgono mai, nemmeno durante il sonno [61]. Il trattato rabbinico della Tosephta ricorda, infatti, l'usanza dei denari d'oro come ornamento [62]. In questo caso, la donna doveva essere molto povera: dieci dramme, infatti, sono un ben umile ornamento, se lo confrontiamo alle centinaia di monete d'oro e d'argento che oggi molte donne portano a corona sulla loro testa [63]. La donna «accende una lampada» non perché sia notte, ma perché il suo abituro misero e senza finestra [64] lascia filtrare solo una

58. Cfr. A. M. Brouwer, *De Gelijkenissen,* Leiden 1946, p. 225 s., seguendo in parte Van Koetsveld.

59. Abbondante materiale dal 1000 a.C. al 400 d.C. si trova in Th. Klauser, *Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst* I, in Jahrbuch für Antike und Christentum I (1958), pp. 20-51 e l'illustrazione allegata; inoltre G. Dalman, *Arbeit und Sitte* VI, Gütersloh 1939, illustrazione n. 35.

60. Cfr. *qara* con l'accusativo v. in *1 Reg.* 1,9 s.

61. A.M. Brouwer, *o.c.*, p. 226; E.F.F. Bishop, *Jesus of Palestine,* London 1955, p. 191.

62. *Tos. M.S.* 1,1.

63. G. Dalman, *Arbeit und Sitte* V, Gütersloh 1937, p. 328, ce ne descrive un esemplare: 244 monete, per un peso di Kg. 2,130.

64. S. Krauss, *Talmudische Archäologie* I, Leipzig 1910, p. 77.

scarsa luce attraverso la porta bassa; così essa si mette a «scopare la casa» con un ramo di palma [65], per sentire tintinnare nel buio la moneta sul terreno roccioso. V. 9: se συγκαλεῖ vuol significare l'allestimento di una festa, dobbiamo immaginare allora che per quella povera donna non poté trattarsi altro che di un'umile merenda con le amiche e le vicine.

Le due parabole terminano con una frase che contiene una perifrasi del nome divino, perché si doveva evitare di attribuire dei sentimenti a Dio. *Lc.* 15,7 va pertanto tradotto: «Così *Dio* (al giudizio finale, v. sotto) si rallegrerà di più per un peccatore [66] che ha fatta penitenza [67], che non per novantanove uomini ammodo (δίκαιοι) i quali non hanno commesso nessun grave peccato» [68] (oppure, secondo *Mt.* 18,14: «Così piace a Dio, che anche uno solo di questi più piccoli non vada perduto») [69]. Analogamente *Lc.* 15,10 va tradotto: «Così, io vi dico, si allieterà [70] *Dio* [71] per un peccatore che fa penitenza». Il tertium comparationis in *Lc.* 15,4-7 non è, dunque, l'intimo legame tra il pastore e il suo gregge (come in *Io.* 10, il che non si verifica in *Lc.* 15,8-10) e nemmeno la ricerca infaticabile (come in *Mt.* 18, 12-14 nel suo contesto attuale) [72], ma unicamente la gioia di aver ritrovato quel che si era smarrito. «Il ritrovamento causa una gioia straripante» [73]. Come gode il pastore per la pecorella

66. Si noti l'allitterazione: *ḥedhwa* (gioia) *ḥadh* (uno), *ḥaṭᵉja* (peccatore); cfr. M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts²,* Oxford 1954, p. 141.

67. Il participio semitico è atemporale; esso riceve il suo significato dal verbo reggente. In questo caso l'ἔσται (escatologico) richiede che il participio μετανοοῦντι venga inteso al passato.

68. È questo il senso di οἵτινες οὐ χρεῖαν ἔχουσιν μετανοίας.

69. La traduzione è motivata a p. 44 s.

70. A γίνεται corrisponde un imperfetto aramaico che — in analogia con l'ἔσται di *Lc.* 15,7 — deve essere tradotto con senso futuro.

71. Nell'espressione γίνεται χαρὰ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ si sono intrecciate due trascrizioni perifrastiche del nome divino: 1. οἱ ἄγγελοι, 2. ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (gli Angeli stanno «davanti» a Dio).

72. Su questo v. p. 45.

73. E. Linnemann, *Gleichnisse Jesu,* Göttingen 1961, p. 72.

ricondotta all'ovile, come la donna si rallegra per la dramma ricuperata; *così* esulterà Iddio. Il tempo al futuro in *Lc.* 15,7 si deve, quindi, intendere in senso escatologico: Dio si allieterà al Giudizio finale, quando — accanto ai molti giusti — egli potrà pronunciare la sentenza di assoluzione anche sopra uno dei più piccoli, sopra un peccatore pentito; anzi, egli ne godrà maggiormente. *Dio è così.* Egli vuole la salvezza dei perduti, perché son suoi; il loro sbandamento lo ha addolorato, ora egli gode del loro ritorno. È la «gioia soteriologica» di Dio [74], di cui parla Gesù, la gioia del perdono. È questa l'apologia che Gesù fa dell'Evangelo: la misericordia di Dio è talmente inconcepibile, che la sua gioia di perdonare è la più grande di tutte le sue gioie; ecco perché la mia missione di Salvatore è quella di strappare a Satana la sua preda e ricondurre a casa gli smarriti. Ancora una volta, Gesù è il rappresentante di Dio (v. p. 158)!

La difesa della Buona Novella di fronte ai suoi nemici è anche il tema — come abbiamo già visto (v. p. 36 ss.) — della *parabola del padrone generoso* (*Mt.* 20,1-15) [75].

V. 1: È questa una delle parabole con il dativo d'inizio: «Il Regno dei cieli 'è simile' a...» [76]. Il Regno non è paragonato né al padrone, né ai lavoratori, né alla vigna, ma — come spesso si verifica — il suo apparire trova una analogia con la resa dei conti [77]. In *Mt.* 20,1 il Regno di Dio è, dunque, concepito in senso escatologico, come di solito avviene nella predicazione di Gesù. Ἅμα πρωΐ: sta per «il levar del sole». V. 2: un denaro [78] era il salario quotidiano degli operai presi a giornata [79]. V. 3: «all'ora terza» = ore 8/9 [80]. Ἑστῶτας ἐν τῇ ἀγορᾷ:

74. E.G. Gulin, *Die Freude im N.T.* Helsinki 1932, p. 99.

75. Il datore di lavoro; l'indicazione solita della parabola («i lavoratori nella vigna») tradisce questo dato di fatto (cfr. p. 153 n. 24).

76. V. p. 118 ss.

77. *Mt.* 25,14 ss. par. *Lc.* 19,12 ss.; *Lc.* 16,2; cfr. *Mt.* 6,2.5.16; 24,45 ss. par. *Lc.* 12, 42 ss.; *Mt.* 18,23 ss.; v. p. 248 s.

78. Ἐκ, come in *Mt.* 27,7 e *Act.* 1,18, è perifrasi del genitivo di prezzo.

79. Bill. 1, p. 831 (citazioni).

80. Per quanto il giorno iniziasse col tramonto (cfr. la «santificazione» del sabato al

ἑστῶτας ha qui il senso attenuato di «trattenersi», come in *Io.* 1,26; 18,18; *Mt.* 13,2. Non c'è Orientale che *stia* in piedi per delle ore sulla piazza del mercato [81]. Essi sono, dunque, seduti, chiacchierando pigramente. V. 4: Δίκαιον=«quel che è giusto»: essi devono capire che il loro salario sarà una frazione di denaro. V. 6: il padrone va ancora verso le ore 4/5 del pomeriggio a cercare nuovi operai: il fatto dimostra l'urgenza straordinaria del lavoro. Bisogna terminare la vendemmia, prima che arrivi la stagione delle piogge con le sue notti fresche: in caso di buon raccolto, la corsa contro il tempo poteva farsi critica. La domanda del v. 6 b non esprime meraviglia, ma rimprovero. V. 7: le pigre scuse nascondono un'indifferenza schiettamente orientale [82]. V. 8: era assolutamente normale (*Lev.* 19,13; *Dt.* 24,14 s.) pagare il salario alla sera; perciò l'ordine speciale impartito dal proprietario indica che egli ha in mente qualcosa di particolare. Questa intenzione particolare non sta tanto (come potrebbe parere a prima vista) nel cominciare il pagamento dagli ultimi assoldati, bensì nel dare a ciascuno senza eccezione la paga intera della giornata [83]. 'Απόδος τὸν μισθόν significa dunque: «paga il salario (completo)», e ἀρξάμενος ha forse il senso scolorito di «compresi (gli)» [84]. V. 11: Κατὰ τοῦ οἰκοδεσπότου: questi, forse, non era presente, perciò gli operai si avvicinano alla sua casa protestando [85]. V. 12: Οὗτοι: essi conducono di forza i loro compagni privilegiati, i quali non hanno alcun motivo per immischiarsi in quella protesta [86]. Nella loro indignazione i primi si sfogano con le loro recriminazioni (cfr. *Lc.* 15,29). È stata compiuta contro di loro una duplice grossolana ingiustizia: essi hanno faticato per ben dodici ore, gli altri solo [87] un'ora; inoltre hanno dovuto lavorare sotto il calore sciroccale, mentre gli altri hanno approfittato del fresco della sera. La durata e la pesantezza del lavoro compiuto dà loro il diritto a un salario molto più elevato. V. 13: 'Ενί =

venerdì sera), si contavano, però, le ore a partire dalla levata del sole. La cosa è comprensibile, mancando gli orologi... La notte, invece, si divideva non in ore, ma in tre veglie (*Lc.* 12,38; cfr. p. 29 n. 13).

81. P. Joüon, *L'Evangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* Paris 1930, p. 122.

82. V. p. 40 s.

83. Cfr. Jülicher II, p. 462 s. V. sopra, p. 39 s.

84. V. p. 39 n. 41.

85. Jülicher II, p. 463.

86. Ivi.

87. Sull'omissione del «soltanto», v. p. 44 n. 59.

ḥadh = τινί (v. p. 236): il padrone prende di mira il capoccia che urla di più [88]. Ἑταῖρε: essi hanno trascurato di chiamare il proprietario col suo nome, questi invece li umilia iniziando la sua risposta con quel titolo (cfr. *Lc.* 15,31 v. p. 156). Con ἑταῖρε ci si rivolge ad una persona di cui non si conosce il nome [89]; l'appellativo è insieme pieno di bontà e di rimprovero: «caro mio», «collega». Nei tre passi del N.T. in cui leggiamo questa apostrofe (*Mt.* 20,13; 22,12; 26,50) la vediamo rivolta a persona che si è resa colpevole di qualche cosa [90]. Οὐκ ἀδικῶ σε (cfr. *Lc.* 18,11 ἄδικοι = imbroglioni): «io non ti imbroglio». V. 14: Καὶ ὕπαγε: non hai più niente da cercare qui. Θέλω: ecco quello che io voglio. V. 15: Ἐν τοῖς ἐμοῖς viene per lo più tradotto: «con quel che è mio» (ἐν=b^e strumentale); tuttavia ci si sarebbe aspettato piuttosto ἐκ τῶν ἐμῶν [91]. Il senso è: «sul mio terreno» (ἐν=b^e locale) [92]. Ὀφθαλμὸς πονηρός è l'invidia (*Mc.* 7,22). V. 16: per questo versetto, v. p. 40. Sul presente storico nei vv. 6.7 (2 volte), 8, v. p. 236 n. 4.

La limpidità e la semplicità, con la quale la nostra parabola esprime la Buona Novella, risalta in modo particolare se la si confronta con un parallelo rabbinico, trasmessoci dal Talmud di Gerusalemme. Un eccellente dottore della legge, Rabbi Bun bar Ḥijja, morì in giovane età verso il 325 d.C., nel giorno stesso in cui nasceva suo figlio, il futuro Rabbi Bun II. I suoi vecchi maestri, diventati, poi, suoi colleghi, si raccolsero per tributargli le estreme onoranze. Uno di essi, Rabbi Z^{e}ʿera, tenne l'orazione funebre sotto la veste di una parabola. Un re, così cominciò, assoldò un gran numero di operai. Due ore dopo l'inizio del lavoro, venne a visitare gli operai. Vide allora che uno degli operai si distingueva sopra tutti gli altri per la sua diligenza e abilità. Lo prese per mano e passeggiò con lui qua e là fino a sera. Quando i lavoratori vennero a ricevere il loro salario, quegli ottenne la stessa paga degli altri. Allora si misero a mormorare e a dire: noi abbiamo lavorato tutto il giorno e questi soltanto due ore; tuttavia tu gli hai dato il salario intero! E il re di rimando: Io non vi faccio ingiustizia, perché quest'operaio ha fatto in due ore lo stesso lavoro che voi avete compiuto in un giorno. Allo

88. W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu*, Hamburg 1956, p. 176.

89. W. Bauer, *Wörterbuch zum N.T.*⁵, Berlin 1958, col. 622. Così in *Mt.* 20,13; 22,12.

90. K.H. Rengstorf in ThWb II, p. 698.

91. P. Joüon, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris 1930, p. 124.

92. W. H. P. Hatch, *A Note on Matthew 20,15*, in Angl. Theol. Rev. 26 (1944), pp. 250-253.

stesso modo, così concludeva l'orazione funebre, Rabbi Bun bar Ḥijja in soli 28 anni ha fatto più di molti altri dottori della Legge in cento anni (*scil.*: perciò Dio, dopo un periodo così breve di attività, lo ha preso per mano e lo ha voluto con sé)[93].

I contatti tra la parabola neotestamentaria e quella talmudica sono tanto sorprendenti da non lasciar pensare al caso. Gesù ha forse ripreso e trasformato una parabola ebraica? Oppure è stato Rabbi Zeʿera ad utilizzare una parabola di Gesù, senza conoscerne, forse, la provenienza? Possiamo affermare, con una probabilità che sconfina nella certezza, che la priorità spetta a Gesù, pur prescindendo dal fatto che Zeʿera visse 300 anni dopo Gesù. La versione rabbinica mostra, infatti, dei tratti secondari (ad es., il proprietario del fondo è diventato un re)[94] ed è artificiosa (il re passeggia con l'operaio volonteroso dalle otto del mattino fino alle sei della sera: addirittura dieci ore); ma soprattutto, le mormorazioni non hanno altra ragione se non nella situazione concreta di Gesù che la parabola intende illustrare. La rifusione che la parabola subisce nella bocca dello scriba è per noi molto istruttiva. Mentre il corso del racconto è press'a poco identico nelle due versioni, vi è, però, un punto in cui differiscono profondamente. Nella redazione rabbinica l'operaio che ha lavorato solo per poco, ha reso più di tutti gli altri, meritandosi quindi il salario completo: la parabola viene raccontata per mostrare la ricompensa della sua attività. Nella parabola di Gesù, invece, gli ultimi arrivati non hanno alcun merito che possa dar loro il diritto a pretendere la paga intera. Se l'hanno ricevuta, non hanno che da ringraziare il proprietario per la sua bontà. Così, in questa differenza, che potrebbe sembrare di mediocre importanza, si distinguono due mondi: là il merito, qui la grazia; da una parte la Legge, dall'altra l'Evangelo.

La nostra parabola incarna l'esperienza di un tempo sul quale incombeva lo spettro della disoccupazione[95]. Rivolta originariamente, come abbiamo visto[96] a della gente che imitava quegli operai malcontenti, essa si chiude con una domanda

93. *j. Ber.* 2,3c (par. *Ecc. r.* 5,11; *Cant. r.* 6,2): il testo è riprodotto liberamente.

94. V. p. 121 n. 54.

95. Un esempio: dopo il compimento del Tempio di Gerusalemme, si ricorse a dei lavori di emergenza per dare un impiego a 18000 disoccupati (Flav. Ios. *ant.* 20,219ss.). Cfr. *Lc.* 16,3.

96. P. 42 s.

carica di rimprovero (v. 15): «Sei invidioso perché io sono buono?». Dio si comporta proprio come quel padrone che ebbe compassione dei disoccupati e delle loro famiglie. Così egli fa anche adesso. Egli rende partecipi della sua salvezza, del tutto immeritata, anche i peccatori e i pubblicani. Altrettanto farà con loro nel giorno del Giudizio. Dio è così, Dio è tanto buono. E proprio perché così fa Dio, così faccio anch'io, perché io agisco per suo mandato e al suo posto. Volete mormorare della bontà divina? Questa è la giustificazione per eccellenza dell'Evangelo: *tale è Dio, tanto grande è la sua bontà.*

La serie della parabole che contengono questo solo pensiero, instancabilmente ripetuto da Gesù, non è ancora esaurita. La *parabola del fariseo e del pubblicano* (*Lc.* 18,9-14) è stata detta, secondo il v. 9 «ad alcuni di quelli che pongono la propria fiducia in se stessi (invece che in Dio) perché si credono giusti e guardano gli altri con grande disprezzo» [97], cioè ai farisei. Il contenuto della parabola mostra che questa indicazione è esatta.

In nessun'altra parabola riportata si accumulano tanti asindeti semitizzanti (vv. 11.12.14) come in questa [98]; del resto, la lingua e il contenuto permettono di riconoscere un'antica tradizione palestinese. V. 10: Ἄνθρωποι δύο: essi abitano entrambi in Gerusalemme (cfr. v. 14: εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ). Ἀνέβησαν εἰς τὸ ἱερόν: la spianata del Tempio si trova sopra un colle contornato da valli ad ovest, est e sud. Προσεύξασθαι: essi vanno al Tempio per l'ora della preghiera, che si svolgeva al mattino verso le nove e al pomeriggio alle tre. (*Act.* 3,1) V. 11: Πρὸς ἑαυτόν si può riferire a προσηύχετο (B Θ λ) come a σταθείς (AD [καθ']

97. πρός τινας τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶν δίκαιοι καὶ ἐξουθενοῦντας τοὺς λοιπούς non vuol dire semplicemente: «ad alcuni di quelli che confidano di essere giusti e guardano gli altri con disprezzo», ma esprime un giudizio molto più aspro. Come mostra il confronto con *2 Cor.* 1,9, la locuzione τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς indica la fiducia in se stessi in opposizione alla fiducia in Dio. Pertanto ὅτι dev'essere tradotto con «perché»: «ad alcuni di quelli che ripongono la loro fiducia in se stessi (invece che in Dio), perché sono dei 'giusti'». Non si rimprovera ai farisei soltanto d'aver troppo buona opinione di se stessi, ma anche di porre la loro fiducia nella vita devota ch'essi conducono, invece che in Dio (T.W. Manson, *Sayings*, p. 309).

98. M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*² Oxford 1954, pp. 41-43.

W φ). Solo questa seconda costruzione risponde all'indole delle lingue semitiche[99]. Πρὸς ἑαυτόν rende inoltre un riflessivo aramaico (*leh*) che conferisce all'azione una nota marcata e definitiva. Dunque: «Egli si pose in evidenza e pronunciò la seguente preghiera». La preghiera del fariseo enumera al v. 11 b le colpe dalle quali egli si è tenuto lontano, al v. 12, invece, le sue buone opere. Ἅρπαξ è (a differenza di λῃστής) il furfante, ἄδικος (come in *1 Cor.*6,9) l'imbroglione. Il v. 12 forma logicamente una frase indipendente, pur dipendendo ancora da εὐχαριστῶ σοι[100]; cioè: «io ti ringrazio, perché...». Il fariseo ricorda due opere supererogatorie: 1. mentre la Legge prescrive solo un giorno di digiuno all'anno, quello dell'espiazione, egli digiuna volontariamente due volte la settimana, al lunedì e al giovedì, probabilmente per espiare i peccati del popolo[101]. Chi conosce l'Oriente sa che la maggiore rinuncia nel digiuno consiste nel rifiutare di bere, nonostante il gran caldo; 2. Egli paga le decime di tutti i prodotti acquistati e sottoposti alla decima, per essere del tutto sicuro di non godere alcun bene senza aver adempiuto quella prescrizione, quantunque la decima del grano, del mosto e dell'olio incombesse già al produttore[102]. Il suo spirito di sacrificio è veramente grande: alla sua mortificazione personale egli aggiunge anche le privazioni economiche. V. 13: le imposte (imposte fondiarie e pro capite) erano riscosse da impiegati dello Stato, mentre i dazi di un circondario venivano appaltati senza dubbio al miglior offerente. Il pubblicano esige, dunque, per la propria tasca. Certamente esistevano delle tariffe statali, ma i pubblicani escogitavano sempre dei raggiri per estorcere dal popolo oltre il dovuto. L'opinione pubblica li collocava sullo stesso piano dei briganti; non godevano di nessun diritto civile[103] ed erano scansati da tutti gli uomini dabbene. Μακρόθεν ἑστώς: a differenza del fariseo (v. 11), egli se ne sta «molto lontano». Οὐκ ἤθελεν: «non osava»[104].

99. *Fr. Tg. Ex.* 20,15; *j. R.H.* 2,58^b, 9.

100. Jülicher II, p. 603.

101. Bill. II, p. 243 s.

102. Ponendo l'accento sul πάντα, si è proposto una spiegazione meno verosimile: il fariseo pagherebbe le decime di ogni cosa, anche al di là di quanto è prescritto, come di erbe quali la menta, l'aneto, il comino (*Mt.* 23,23) e la ruta (*Lc.* 11,42). Oppure: egli darebbe il 10% delle sue entrate a scopi benefici. Anche G. Dalman, *Arbeit und Sitte* I, Gütersloh 1928, p. 587, ritiene giusta la spiegazione data nel testo.

103. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*[3], Göttingen 1962, p. 346 (*b. Sanh.* 25^b *Bar.*).

104. Cfr. *Mc.* 6,26; *Lc.* 18,4: *Io.* 7,1. Il semitico non possiede il termine «osare»; cfr P. Joüon, *L'Evangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* Paris 1930, p. 216.

Battersi il petto, o più precisamente, il cuore (come sede del peccato)[105], è espressione di profondo pentimento. V. 14 a: Κατέβη v. il v. 10 ἀνέβησαν. Δεδικαιωμένος: δικαιοῦσθαι (passivo) significa nel tardo giudaismo «ottenere il proprio diritto, trovare giustizia, compiacenza, grazia» [106]. Da questo punto di vista è molto istruttivo un passo del *4 Esdr.* (12,7 vers. lat.) per comprendere *Lc.* 18,14 a. Nel testo così prega un orante: «Dominator domine, si inveni gratiam ante oculos tuos et si iustificatus sum apud te prae multis et si certum ascendit deprecatio mea ante faciem tuam...». Il parallelismo inveni gratiam / iustificatus sum ci indica con certezza che iustificari significa «trovare grazia». Se si aggiunge che il passivo serve a trascrivere il nome divino, si deve allora tradurre δεδικαιωμένος: «come uno al quale Dio ha accordato la sua grazia». Il nostro passo è l'unico nei Vangeli in cui δικαιοῦν viene usato in un senso che si avvicina all'uso paolino del verbo. Manca, però, in questo caso l'influsso di Paolo: lo esclude, infatti, la costruzione semitizzante di δικαιοῦν con παρά oppure ἤ, che è estranea alla sintassi paolina. Il passo dimostra, invece, che la dottrina di Paolo sulla giustificazione trova le sue radici nella predicazione di Gesù [107]. Παρ'ἐκεῖνον (S B L) oppure ἢ ἐκεῖνος (W Θ) sono dei tentativi di riprodurre il *min* aramaico di senso comparativo (il semitico non ha né comparativo né il superlativo, che vengono trascritti entrambi con *min*) [108] e quindi: «più giustificato di quell'altro». Molto spesso però il *min* di senso comparativo ha valore di esclusione (ad es., *2 Sam.* 19,44: *bdwd* - leggi: *b*ᵉ*khor* - *'*ᵃ*ni mimmeka* = LXX πρωτότοκος ἐγὼ ἢ σύ = io sono il primogenito, *e non tu*; *Ps.*45 (LXX44),8: *m*ᵉ*šaḥ*ᵃ*kha... šemen meḥ*ᵃ*bherekha* =LXX ἔχρισέν σε... ἔλαιον... παρὰ τοὺς μετόχους σου = egli ha unto con l'olio te, *e* non i tuoi compagni; *Rom.* 1,25: «Essi adorarono la creatura *invece* (παρά) del Creatore», ecc.) [109]. In particolare su δικαιοῦσθαι... ἤ, cfr. LXX *Gen.* 38,26: δεδικαίωται Θάμαρ ἢ ἐγώ («Thamar è giustificata, *e io no*») [110]. Il significato corrente esclusivo dovrebbe tro-

105. *Midhr. Eccl.* 7,2.

106. Riferimenti in G. Schrenk, δικαιόω B 2 *a*, ThWb II, p. 217, 14-51. Cfr. anche n. 110.

107. Per una identica osservazione su τὴν πίστιν in *Lc.* 18,8b, v. p. 185 n. 46.

108. Traduzione del *min* in senso comparativo con ἤ: *Mc.* 9,43.45.47; *Lc.* 15,7, ecc.; con παρά e l'accusativo: *Lc.* 13,2.4, ecc.

109. Nella mia opera *Unbekannte Jesusworte,* Gütersloh 1951, p. 74, n. 1, ho riportato numerosi esempi di *min* esclusivo e delle sue diverse traduzioni nei LXX.

110. V. inoltre Origene, in *Ier. Hom.* 8,7 (E. Klostermann, *Apocrypha* III, Kleine

varsi anche in *Lc.* 18,14 a («a lui Dio ha accordato la sua grazia, *all'altro no*»)[111]. Ma allora la frase diventa di una severità straordinaria: la preghiera del fariseo non ha trovato grazia davanti a Dio. Il v. 14 b ci dà una conclusione generalizzante che utilizza il tema, così frequente nei Vangeli, del rovesciamento delle sorti[112]. Si tratta di un parallelismo antitetico che parla del comportamento di Dio al giudizio finale[113]: egli umilierà i superbi ed innalzerà gli umili.

Per i primi uditori la parabola dev'essere stata sorprendente e incomprensibile. Il Talmud ci offre una preghiera del I sec. d.C. che è strettamente imparentata a quella del fariseo: «Io ti ringrazio, o Signore mio Dio, di avermi fatto partecipe di quelli che siedono ad ammestrarsi nella tua casa, e non di quelli che siedono agli angoli delle strade. Perché, tanto io quanto loro, ci alziamo di buon mattino: io, per avviarmi alle parole della Legge, loro per avviarsi verso le vanità. Io mi affatico, e loro pure: ma per la mia fatica io ricevo la ricompensa, loro nessuna. Io corro, anch'essi corrono: io verso la vita del mondo futuro, essi verso la fossa della perdizione» (*b. Ber.* 28 b)[114]. La preghiera del fariseo di *Lc.* 18,11 s. è stata, dunque, tolta dalla vita; nel ringraziamento di *b. Ber.* 28 b noi troviamo precisamente un commento all'εὐχαριστῶ di *Lc.* 18,11. Il fariseo ringrazia, e ringrazia per davvero Dio della guida che questi gli dona. Egli sa di dovere a Lui, al «suo Dio», il fatto di essere diverso, di essere migliore degli altri. Dio gli «ha dato la sua parte» tra coloro che prendono sul serio i loro doveri religiosi. Egli non vor-

Texte II², Bonn 1911, p. II, n. 53 b): ἐδικαιώθη, γάρ φησι (*Ezech.* 16,52), Σόδομα ἐκ σοῦ («Sodoma trovò grazia, tu no»); *Const. Ap.* II, 60,1 (*loc. cit.* n. 53 a): πῶς δὲ οὐχὶ καὶ νῦν ἐρεῖ τῷ τοιούτῳ ὁ κύριος (Dio): ἐδικαιώθη τὰ ἔθνη ὑπὲρ ὑμᾶς («i pagani hanno trovato grazia, voi no»), ὥσπερ καὶ τὴν Ἰερουσαλὴμ ὀνειδίζων ἔλεγεν (*Ezech.* 16,52): ἐδικαιώθη Σόδομα ἐκ σοῦ («tu no»).

111. Così pure G. Schrenk in ThWb II, p. 219, n. 16.

112. J. Jeremias, *Jesus als Weltvollender,* Gütersloh 1930, p. 73.

113. ταπεινωθήσεται / ὑψωθήσεται: il passivo è perifrasi del nome divino, il futuro è escatologico.

114. Cfr. anche *1 QH* 7,34: «Io ti lodo, o Signore, perché non hai lasciato cadere la mia sorte nella comunità dei vacui e non hai collocato la mia parte tra quelli che stanno nascosti».

rebbe cambiarsi con l'altro a nessun prezzo, anche se questi avesse una vita più facile, perché la sua vita, per quanta «fatica» gli costi, reca con sé la promessa della «vita del mondo futuro». Non ha forse molte ragioni per ringraziare? Notiamo ancora che la sua preghiera non contiene alcuna domanda, ma solo un ringraziamento [115], «la cosa più bella che un uomo possa augurarsi, un pregustamento del tempo della perfezione» [116]. Che cosa si può ridire della sua preghiera? È ancora con gli occhi dei contemporanei che dobbiamo vedere il pubblicano. Questi non osava, ci si dice, «nemmeno levare gli occhi al cielo», e tanto meno le mani — così si deve completare la frase — secondo l'atteggiamento abituale dell'orante. Il suo capo è chino, le mani incrociate sul petto [117]. Quello che fa adesso non è il gesto solito della preghiera [118], ma è piuttosto uno sfogo di disperazione [119]. Quest'uomo si batte il cuore [120], dimenticando completamente di essere lì, nel Tempio; egli è sopraffatto dal dolore di essere tanto lontano da Dio. La sua situazione e quella della sua famiglia sono, infatti, senza speranza. Perché, per far penitenza, egli non deve soltanto abbandonare la sua vita di peccato, rinunciare, cioè, al suo mestiere, ma deve anche fare opera di riparazione, restituendo il denaro estorto, con l'aggiunta di un quinto. E come può sapere quanta gente ha imbrogliato? Non

115. Il v. 12 appartiene anch'esso al ringraziamento (v. sopra).

116. Jülicher II, p. 604.

117. Per i due atteggiamenti di preghiera (occhi e mani levate - capo chino e braccia sul petto), cfr. le illustrazioni 11 e 8 del mio libro: *Die Passahfeier der Samaritaner* (BZAW 59), Giessen-Berlin 1932.

118. Ricaviamo questa conclusione dall'accenno, raro e sorprendente, del pubblicano che si batte il petto (τύπτειν). A differenza del κόπτεσθαι il petto, che viene spesso ricordato come gesto di lutto compiuto dalle donne (v. p. 192), questo τύπτειν, invece si riscontra, a mio avviso, unicamente in *Lc.* 18,13; 23,48; *Giuseppe e Aseneth,* 10 (ed. P. Battifol, *Le livre de la prière d'Aseneth,* in Studia Patristica 1-2, Paris 1899-1890, pp. 50,22-51,1: Aseneth viene descritta in piena disperazione: κλαίουσα καὶ πατάσσουσα τῇ χειρί τὸ στῆθος αὐτῆς πυκνῶς; 52,21: καὶ ἐπάτασσε τὸ στῆθος αὐτῆς πυκνῶς ταῖς χερσὶν αὐτῆς) e *Midhr. Eccl.* 7,2 (ed. princ. Pesaro 1519: *kothᵉšin ʿal hallebh* = si percuotevano il cuore [per il pentimento].

119. Cfr. *Giuseppe e Aseneth,* 10 (v. nota precedente).

120. Cfr. *Midhr. Eccl.* 7,2 (v. n. 118).

solo la sua situazione, ma anche la sua implorazione alla misericordia è senza speranza! Ed ecco, invece, la sentenza finale (v. 14 a): «Io vi dico che quando questi se ne tornò a casa, Dio l'aveva giustificato, diversamente dall'altro». Dio aveva rivolto a lui la sua compiacenza, e non all'altro! Questa conclusione doveva cogliere di sorpresa gli ascoltatori. Certamente, nessuno di loro se l'aspettava. Di quale indegnità si era reso colpevole il fariseo? E che cosa aveva fatto il pubblicano per riparare la sua colpa? Gesù, nel caso si debba prescindere dal v. 14 b [121], non risponde a queste domande. Egli dice semplicemente: Dio giudica così! Ma, indirettamente, egli indica la ragione di questo comportamento divino che sembra tanto ingiusto. La giaculatoria del pubblicano contiene una citazione, l'inizio del Salmo 51 [122] con la sola aggiunta di un τῷ ἁμαρτωλῷ (in senso avversativo): «Mio [123] Dio, abbi pietà di me, per quanto peccatore» (v. 13). Lo stesso Salmo, però, prosegue: «Sacrificio accetto a Dio è uno spirito contrito; un cuore contrito, o Signore, tu non lo disprezzerai» (v. 19). Dio, afferma Gesù, agisce come sta scritto nel Salmo 51: dice sì al peccatore disperato, e no a chi si proclama giusto. Egli è il Dio dei disperati, e la sua misericordia verso i contriti di cuore è sconfinata. Così è Dio. Ed ora egli agisce in tal modo attraverso me, che sono il suo rappresentante.

La giustificazione dell'Evangelo è ancora probabilmente l'argomento dell'*immagine del padre e del figlio* (*Mt.* 7,9-11; *Lc.* 11,11-13). A. T. Cadoux [124] ha fatto notare che Gesù non ha mai usato altrove l'apostrofe πονηροὶ ὄντες come rivolta ai suoi discepoli, ma ai farisei (*Mt.* 12,34) e che in *Mt.*7,11 b colpisce il passaggio dalla II alla III persona (non si dice, come ci si dovrebbe attendere dal contesto attuale: «egli vi darà», ma: «egli darà a quelli che gli chiedono»). Al gruppo interpellato con ὑμεῖς

121. V. p. 127. Non si può decidere con sicurezza se il v. 14b sia originario.

122. Cfr. la traduzione di *Lc.* 18,13 in fine nella *Peš.*: *'elaha ḥunnen* con *Ps.* 51,3: *ḥonneni 'elohim.*

123. Ὁ ϑεός = aram. *'elahi* = mio Dio.

124. *The Parables of Jesus,* New York 1931, p. 76 s.

πονηροὶ ὄντες si contrappongono quelli che pregano Dio. Il Cadoux ne conclude che questo è un logion polemico di Gesù. Egli si pronuncia per la priorità del testo di Luca (11,13: δώσει πνεῦμα ἅγιον) e pensa che la situazione storica in cui va inquadrato il logion sia data dall'accusa rivolta a Gesù di essere connivente con Beelzebul. Come voi date delle cose buone ai vostri figli, così Dio dona a chi glielo implora lo Spirito mediante il quale io caccio i demoni. L'ipotesi che *Mt.* 7,9-11 par. sia un detto polemico trova una luminosa conferma nell'accenno a *Mt.* 12,34 e nello scambio di persona in 7,11. Si potrebbe aggiungere che la domanda τίς ἐξ ὑμῶν introduce spesso le sentenze di Gesù ai suoi avversari (*Mt.* 12,11; cfr. par. *Lc.* 14,5; *Lc.* 15,4 — v. sopra p. 122 —). Ma non è necessario dare la preferenza al testo di Luca. Ἀγαθά (*Mt.* 7, 11) riporta allo stesso senso escatologico di πνεῦμα ἅγιον (*Lc.* 11,13), perché τὰ ἀγαθά (il semitico non ha superlativo) è una designazione corrente dei doni del tempo della salvezza (*Rom.* 3,8; 10,15=*Is.* 52,7[125]; *Hebr.* 9,11; 10,1; cfr. *Lc.* 1,53). *Mt.* 7,9-11 par. risponderebbe, dunque, alle interpretazioni sfavorevoli che venivano date delle parole e dei gesti di Gesù. L'occasione prima potrebbe essere stata offerta, come al solito, dallo stupore dei nemici di Gesù per l'annuncio della Buona Novella ai disprezzati. Dei pubblicani che pregano e che vengono esauditi (*Lc.* 18, 13 s: quale scandalo! Gesù ribatte: «Voi siete dei ciechi nei riguardi della bontà del Padre. Pensate a voi stessi e ai vostri figli: se, nonostante la vostra cattiveria, voi siete capaci di dare ai vostri figli delle cose buone, perché non credete che Dio sia capace di offrire i doni del tempo della salvezza a coloro che glieli domandano?».

Per concludere dobbiamo richiamarci ancora [126] alla *parabola dei due debitori insolvibili,* ai quali il creditore condona il debito, grande per l'uno, piccolo per l'altro (*Lc.* 7,41-43). Certamente una «mosca bianca» [127] tra i creditori. Dove trovarlo? È

125. Per l'interpretazione rabbinica di *Is.* 52,7 in riferimento al tempo messianico, cfr. Bill. III, p. 282 s.

126. V. p. 150 s.

127. E. Klostermann, *Das Lukasevangelium*², Tübingen 1929, *in hunc locum.* Questa definizione non sarebbe più azzeccata, se il condono del debito si intendesse (e questo è il parere di W. Salm, *Beiträge zur Gleichnisforschung,* Diss. Göttingen 1953, p. 149 n. 1a) in analogia con *Lc.* 16,5-7, come un tentativo di corruzione. In questo caso la piccola parabola non rientrerebbe più nella cornice della vita quotidiana, ma in quel-

chiaro che qui Gesù parla di Dio. Dio è così: egli è buono al di sopra di ogni nostra comprensione. Non capisci, Simone? L'amore di questa donna, per la quale tu storci il naso, vuol esprimere una gratitudine straripante per l'incomprensibile bontà di Dio! Come fai torto e a lei e a me... Non vedi che ti manca il meglio?

Tutte le parabole dell'Evangelo sono apologie della Buona Novella. L'annuncio della Buona Novella ai peccatori, Gesù lo ha espresso in una forma diversa: offrendo il perdono, invitando i «debitori di Dio» alla sua mensa, chiamandoli al suo seguito. Le parabole dell'Evangelo egli non le ha dette per i peccatori, ma per i giusti: a quegli uomini, cioè, che respingevano Gesù, perché questi chiamava a sé i disprezzati; a quelli che si mostravano delusi, perché si attendevano il giorno della vendetta; a quelli che sbarravano il loro cuore alla Lieta Novella, perché volevano percorrere con tutta fermezza la strada di Dio; a quelli che intendevano vivere seriamente la loro religione, e, *pertanto, giudicavano troppo bene di se stessi.* Questa gente si scandalizzava dell'Evangelo; qui si tratta — e la cosa è importante per il problema della sua autenticità — non tanto dello scandalo che segue la Pasqua (*1 Cor.* 1,23), quanto di quello che la precede: costoro *sono urtati dall'aspetto di «servo» con cui si presenta la Comunità della salvezza.* Essi chiedono continuamente: perché ti lasci andare con quella gentaglia con la quale nessun galantuomo vuol avere a che fare? — Perché sono malati e hanno bisogno di me, perché sono veramente pentiti, perché sanno avere la riconoscenza dei figli di Dio perdonati. E perché voi non volete, egoisti, autosufficienti, disubbidienti come siete. Ma soprattutto perché così è Dio, così benigno verso i poveri, così pieno di gioia per lo smarrito che torna, così paterno verso il figlio perduto, così buono verso i disperati, gli abbandonati e tutti quelli che sono nel pericolo. Proprio per questo!

la dei fatti che talvolta capitano; il creditore allora sarebbe una mosca tutta nera. Ma una simile interpretazione non trova alcun accenno nel testo.

Questo gruppo di parabole, a cui appartengono da un lato le quattro parabole dei contrasti (granello di senape, lievito, seminatore e agricoltore paziente), e dall'altro quello del giudice iniquo e dell'uomo cui vien chiesto aiuto di notte, racchiude una parte essenziale della predicazione di Gesù.

Le parabole del granello di senape (*Mc.* 4,30-32; *Mt.* 13,31 s.; *Lc.* 13,18 s.; *Ev. Th.* 20) e del lievito (*Mt.* 13,33; *Lc.* 13, 20 s.; *Ev. Th.* 96) sono tanto strettamente affini nel contenuto che conviene discuterle insieme, benché esse siano state esposte in occasioni distinte (v. più sopra p. 107 s.).

Nell'*Evangelo di Tommaso* le due parabole suonano come segue: «I discepoli dissero a Gesù: «Dicci a che assomiglia il regno dei cieli». Egli disse loro: «Esso è simile a un granello di senape, il quale è più piccolo di ogni seme. Ma allorché esso cade sul terreno che si lavora, questo (il terreno) mette un grande germoglio che diviene rifugio degli uccelli del cielo» (*Ev. Th.* 20). «Gesù disse: Il regno del Padre è simile a una donna. Essa prese un po' di lievito, lo nascose nell'impasto e lo trasformò in grossi pani. Chi ha orecchie, intenda!» (*Ev. Th.* 96).

Entrambe le parabole hanno un colore spiccatamente palestinese [1]. Per la loro comprensione, è essenziale stabilire che la traduzione 'Il regno di Dio è simile a un granello di senape' oppure 'è simile ad un pezzo di lievito' è inesatta; abbiamo dinanzi, invece, due parabole con un dativo iniziale, alla cui base sta un aramaico *l*^{e} (v. p. 118 ss.), per cui si deve tradurre: «Avviene col regno di Dio come con un granello di senape» oppure «con un pezzo di lievito». Con ciò il regno di Dio viene paragonato allo stadio finale: cioè all'arbusto che offre rifugio agli

1. La parabola del granello di senape, come M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*[2], Oxford 1954, p. 123, ha dimostrato, presenta, nella retroversione in aramaico, giochi di parole ed allitterazioni: *Mc.* 4,31: *di khadh z*^{e}*ri'* (*'al 'arsa* (terra) *z*^{e}*'er* (piccolo) *hu min kull*^{e}*hon zar'in* (granelli di semente) *dibh*^{e}*'ar'a* (32) *w*^{e}*khadh z*^{e}*ri' r*^{e}*bba* (crescere) *wah*^{a}*wa rabba* (grande)... *'anpin* (rami) *rabhr*^{e}*bhin* (grande)... *'ophin* (uccelli). Parabola del pezzetto di lievito: σάτον (13,13 litri) è misura palestinese.

uccelli e alla pasta lievitata; l'albero che protegge gli uccelli è immagine corrente per indicare un regno potente che garantisca protezione ai suoi sudditi [2], e il lievito in *Rom.* 11,16 è immagine del popolo di Dio.

Il carattere escatologico dell'immagine dell'arbusto di senape viene certificato dal fatto che κατασκηνοῦν (*Mc.* 4,32; *Mt.* 13,32; *Lc.* 13,19) è precisamente il termine tecnico escatologico per indicare l'incorporazione dei pagani nel popolo di Dio, cfr. *Giuseppe e Aseneth* 15: καὶ οὐκέτι ἀπὸ τοῦ νῦν κληθήσῃ 'Ασενέθ, ἀλλ' ἔσται τὸ ὄνομά σου πόλις καταφυγῆς, διότι ἐν σοὶ καταφεύξονται ἔθνη πολλὰ καὶ ὑπὸ τὰς πτέρυγάς σου κατασκηνώσουσι, καὶ σκεπασθήσονται διὰ σοῦ ἔθνη πολλά, καὶ ἐπὶ τὰ τείχη σου διαφυλαχθήσονται οἱ προσχείμενοι τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ διὰ μετανοίας [3]. Inoltre in Matteo e Luca il carattere escatologico di entrambe le parabole è anche sottolineato da tratti descrittivi: nella prima essi hanno trasformato l'arbusto della senape (*Mc.* 4,32; *Ev. Th.* 20) in un albero (v. p. 34); in quella del lievito essi hanno reso drasticamente l'immagine dell'enorme quantità indicando la misura di tre *se'a* (39,4 litri), che manca nell'*Evangelo di Tommaso* (96) ed è derivata da *Gen.* 18,6; tre *se'a* sono quasi mezzo quintale di farina, e il pane ricavato da tale quantità fornirebbe un pasto a più di cento persone [4]. Questi tratti che oltrepassano i limiti della realtà (δένδρον *Mt.* 13,32; *Lc.* 13,19: l'arbusto della senape non è un albero; σάτα τρία: nessuna massaia impasta quantità così enormi di farina) vogliono dire che queste sono realtà di Dio!

Entrambe le parabole descrivono un netto contrasto. Questa corrispondenza nella struttura fu il motivo per cui Matteo (13, 31-33) e Luca (13,18-21) le riferirono come parabola doppia. Ecco qui il granello di senape, grosso quanto una capocchia di spillo, la minima grandezza percepibile dall'occhio umano [5], «il

2. Dodd, p. 190, rimanda ad *Ezech.* 17,23; 31,6; *Dan.* 4,9.11.18; T.W. Manson, *Teaching,* p. 133 n. 1, mostra in base a un documento rispettivamente apocalittico (*Hen. aeth.* 90,30.33.37) e rabbinico (*Midr. Ps.* a 104, 12), che gli uccelli simboleggiano i pagani.

3. Ed. P. Batiffol, *l.c.* p. 61, 9-13.

4. Pe' a 8,7: una forma di pane di 0,675 litri di farina = due pasti.

5. *Lev.r.* 31, a 24,2.

più piccolo di tutti i semi della terra» (*Mc.* 4,31): ogni parola esprime quanto esso sia minuscolo; e allorché esso è cresciuto è «il più grande di tutti gli ortaggi e mette rami così grandi che gli uccelli del cielo possono nidificare alla sua ombra» (v. 32): ogni parola esprime la grandezza dell'arbusto della senape, che sul lago di Genezareth raggiunge un'altezza tra i due e mezzo e i tre metri [6]. Ecco qui il lievito, un minuscolo pezzetto (cfr. *1 Cor.* 5,6; *Gal.* 5,9), quasi un nulla in confronto alla gran massa di farina; la massaia lo mescola, vi stende sopra un panno, lascia riposare l'impasto tutta la notte, e quando viene al mattino tutta la massa dell'impasto è lievitata [7]. In entrambe le parabole non si descrive uno sviluppo: questo sarebbe un pensare le cose alla maniera occidentale. L'orientale pensa diversamente; egli prende in considerazione lo stadio iniziale e quello finale [8]; per lui in ambedue i casi la cosa sorprendente è il succedersi di due condizioni diametralmente opposte [9]. Non a caso per il Talmud (*b. Sanh.* 90 b), per Paolo (*1 Cor.* 15,35-38), Giovanni (12,24), la prima epistola di Clemente (24,4-5) il seme è immagine della risurrezione, simbolo del mistero della morte e della vita. Essi scorgono due stati totalmente diversi: qua il seme morto, là il campo ondeggiante di messi; qua

6. G. Dalman, *Arbeit und Sitte* II, Gütersloh 1932, p. 293; K.E. Wilken, *Biblisches Erleben im Heiligen Land,* I, Lahr-Dinglingen 1953, p. 108. Gli uccelli vengono attirati dall'ombra e dai semi di senape, *ibidem* p. 109.

7. Allorché l'*Ev. Th.* confronta il piccolo pezzo di lievito con il grosso pane, si mantiene, è vero, il carattere di contrasto della parabola, ma ne viene spostato l'apice: lo sguardo non è più puntato sull'attimo in cui la massa lievitata diventa visibile (cfr. B. Gärtner, *The Theology of the Gospel According to Thomas,* New York 1961, p. 231).

8. Cfr. la proprietà della parlata semitica di menzionare solo il punto iniziale e quello finale dell'azione, senza considerare i tempi intermedi: *Mt.* 27,8; (*scil.*: e porta questo nome); 28,15: (*scil.*: e si è conservato); *Lc.* 4,14 (Gesù tornò indietro, *scil.*: e fece...); *Io.* 12,24 (v. 218 n. 3), *Act.* 7,44 (dinanzi ad ἕως si deve completare: e li fece alzare); *Apoc.* 12,5 (nascita e liberazione appaiono come due avvenimenti susseguentisi, la vita terrena di Gesù viene sorvolata, cfr. M. Rissi, *Zeit und Geschichte in der Offb. d. Joh.,* Zurigo 1952, p. 44). Altrettanto *Mt.* 13,33; *Lc.* 13,21 (dinanzi ad ἕως si deve completare: : e lasciò la miscela).

9. Cfr. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*², Tubinga 1913, p. 402s.

morte, là vita provocata dal miracolo dell'onnipotenza divina. «Guardiamo ai frutti. Come e in che modo procede la semina? Il seminatore è uscito ed ha gettato nella terra tutti i granelli di semente. Essi cadono sul campo, asciutto e nudo, e marciscono. Poi la sublime cura del Signore li fa risorgere dalla putrefazione. E da uno solo ne nascono molti, ed essi danno frutto» (*1 Clem.* 24,4-5). L'uomo moderno passa per un campo e considera la crescita delle messi come un processo biologico. Gli uomini della Bibbia vanno pei campi e vedono nello stesso processo un prodigio di Dio dopo l'altro, una serie di richiami alla vita dalla morte. In tal modo, dunque, gli ascoltatori di Gesù intesero le parabole del granello di senape e del pezzetto di lievito, come parabole di contrasto. Questo è il loro senso: dagli inizi più meschini, da qualcosa che agli occhi degli uomini è nulla, Dio dà origine al suo imponente dominio regale, che abbraccerà tutti i popoli della terra [10].

Se ciò è esatto, se ne dovrà dedurre che la situazione in cui entrambe le parabole vennero narrate era data dalla manifestazione di qualche dubbio circa la missione di Gesù [11]. Quant'erano diversi gli inizi del tempo della salvezza annunciato da Gesù da quelli che per essa si immaginavano! Questa miserevole schiera, di cui facevano parte tante figure malfamate, doveva essere la comunità di Dio chiamata alle nozze della salvezza? Sì, dice Gesù, è proprio così. Con la stessa ineluttabile certezza con cui dal minuscolo granello di senape si sviluppa il grosso arbusto, e dal piccolo pezzetto di lievito la grande massa fermentata così il miracolo di Dio farà della mia piccola schiera il grande, universale popolo di Dio del tempo della salvezza, il quale abbraccerà tutte le genti. «Voi non conoscete la potenza di Dio» (*Mc.* 12,24). «Voi siete in grave errore» (v. 27).

Per comprendere appieno il peso di quest'affermazione si de-

10. J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker*², Stoccarda 1959, p. 59 s.; v. sopra p. 175 n. 2.

11. N.A. Dahl, *The Parables of Growth,* in: Studia Theologica 5 (1951), p. 140.

ve aggiungere un'ultima osservazione. Agli uditori di Gesù l'immagine del grande albero per indicare la potenza mondana era familiare dalle Scritture (*Ezech.* 31; *Dan.* 4), e il pezzetto di lievito che fa lievitare tutta la massa, come simbolo della malizia e della malvagità, era loro notissimo dalla *Passa-Haggadha*[12]. Gesù ha l'audacia di applicare ad entrambi i paragoni un significato esattamente opposto. Così avviene, non con la forza del male, ma con la potenza regale di Dio!

Se vogliamo intendere la parabola dell'intrepido seminatore (*Mc.* 4,3-8; *Mt.* 13,3-8; *Lc.* 8,5-8; *Ev. Th.* 9; v. sopra p. 31)[13] nel suo presumibile significato originario, dobbiamo prescindere dalla spiegazione, che non ne coglie la puntata escatologica e, spostandone l'accento dall'escatologia alla psicologia e alla parenesi, ne ha fatto un'ammonimento ai convertiti, i quali vengono messi in guardia contro la scarsa saldezza in tempo di persecuzione e contro lo spirito mondano (v. p. 92)[14]. Per comprendere la parabola bisogna partire dalla costatazione che all'inizio essa descrive un momento diverso da quello finale. Dapprima, infatti, ci viene rappresentata per esteso la seminagione, mentre nel versetto finale siamo già all'epoca del raccolto. Ci troviamo di nuovo dinanzi ad una parabola di contrasti, che da un lato ci dipinge il lavoro spesso infruttuoso del seminatore, poiché solo questo si vuole esprimere con la descrizione del maggese ancora incolto (v. p. 11 s.)[15], che potrebbe continuare con l'enumerazione di erbacce, scirocco, cavallette ed altri nemici del seme, come fa l'*Ev. Th.* (9) che menziona in effetti an-

12. *1 Cor.* 5,6-8 e in merito J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*[3], Gottinga 1960, p. 53 s.

13. Essa ha un carattere palestinese: cfr. i numerosi semitismi (esempi a p. 11 n. 2; in *Mc.* 4,8.20 il triplice εἷς o ἕν [in tal modo si deve leggere, non εἰς oppure ἐν] è traduzione errata del segno moltiplicativo aramaico *ḥadh*) e la tecnica palestinese della semina (p. 11 s.).

14. La designazione della parabola, come 'parabola del campo di quattro specie', suggerita dalla interpretazione, è ingannevole, cfr. p. 153 n. 24.

15. Dodd, p. 19. 24. 182.

che il verme [16]. A ciò la fine della parabola (v. 8) non contrappone — come sembra dai vv. 14-20 — un pezzo di terreno particolarmente fertile, ma il campo tutt'intero allo stadio del raccolto. A questo raccolto viene paragonato, come spesso in altri punti (v. p. 141 ss.), l'avvento del regno di Dio. La triplicazione delle cifre del profitto (trenta, sessanta, cento per uno), oltrepassante di gran lunga la realtà [17], ma rispondente al modo di parlare orientale [18], sta ad adombrare la pienezza escatologica di Dio, che sopravanza ogni misura (v. 8) [19]. Se anche agli occhi degli uomini molto lavoro sembra inutile e vano, se gli insuccessi sembrano sommarsi agli insuccessi, Gesù è colmo di letizia e certezza: l'ora di Dio viene e con essa un raccolto abbondante oltre ogni preghiera e immaginazione. A dispetto di ogni insuccesso e resistenza, Dio fa scaturire da inizi disperati la splendida fine da Lui promessa [20]. Ancora una volta, non è difficile giungere alla comprensione della situazione che diede a Gesù l'appiglio per questa parabola [21]. Essa dev'essere molto simile a quelle, nelle quali vennero narrate le parabole del granello di senape e del pezzetto di lievito: si tratta di dubbi sul

16. «E altri grani di semente caddero sulle spine, e queste soffocarono il seme, e il verme li mangiò» (v. più sopra p. 31).

17. G. Dalman, *Arbeit und Sitte* III, Gütersloh 1933, p. 153-165: *Der Ertrag*. I numerosi dati numerici forniti dal Dalman ci dicono che un ricavo del decuplo è considerato un buon raccolto, e uno di sette volte e mezzo la media normale.

18. Cfr. *Sir*. 41,4: «Che tu possa ora vivere 1000 anni o 100 o 10».

19. Il frutto sovrabbonante del terreno nel tempo della salvezza è metafora escatologica già nell'A.T., ma pure nella letteratura rabbinica e pseudoepigrafica (Dahl, [v. p. 177 n. 11] p. 153; J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh 1951, p. 14 s.).

20. La più antica esegesi conferma che con ciò si dovrebbe cogliere esattamente il senso della parabola: il martire Giustino e l'autore delle *recognitiones Clementinae* intendono la parabola del seminatore, non come esortazione agli uditori ad esaminare se stessi, bensì come incoraggiamento al predicatore cristiano a non disperare mai del suo lavoro (Iust., *dial*. 125; *rec*. 3,14 cfr. M.F. Wiles, *Early Exegesis of the Parables*, in: Scottish Journal of Theology, 11 [1958], p. 293). Quest'interpretazione è tanto più degna di nota, in quanto va oltre la spiegazione allegorica trovata da Giustino e dall'autore delle *recognitiones* in tutti e tre i sinottici. Essa doveva dunque, poggiare su una tradizione antica.

21. Dahl, *ibidem* p. 148 ss.

successo dell'annuncio della Buona Novella. Soltanto che qui non si pone l'occhio, come in quelle, sul seguito miserabile di Gesù, ma sul suo insuccesso, configurantesi nella predicazione vana (*Mc.* 6,5 s.), nella ostilità accanita (*Mc.* 3,6), nelle crescenti defezioni (*Io.* 6,60). Tutto ciò non era forse la confutazione delle sue pretese di missione? Guardate l'uomo dei campi, dice Gesù. Egli avrebbe potuto scoraggiarsi di fronte alle numerose contrarietà, che minacciano di distruggere la sua seminagione. Pure egli sta imperturbato nella sua fiducia che gli sarà donata una ricca messe. Uomini di poca fede! «Perché non avete fede?» (*Mc.* 4,40).

Alle parabole del contrasto appartiene, infine, anche quella della semente che cresce per suo conto, parabola che dovrebbe veramente chiamarsi dell'agricoltore paziente (*Mc.* 4,26-29)[23]. Di nuovo l'avvento del regno di Dio è paragonato alla messe[24]; e di nuovo con una netta contrapposizione. Viene descritta plasticamente l'inattività dell'agricoltore, il quale, dopo la seminagione, continua la propria vita nella successione regolare di sonno e veglia, notte e giorno[25]; senza che egli sappia come (ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός) e senza che vi possa far nulla (αὐτομάτη), la semente cresce diventando da erba spiga e poi grano pieno nella spiga (l'enumerazione degli stadi di maturazione è un momento dilatorio, destinato ad acuire la tensione). E poi di colpo, un giorno, ecco giunta l'ora che ricompensa la paziente attesa. Il grano è maturo, escono i mietitori, risuona il grido di

22. B.T.D. Smith, p. 129 ss.; Dahl, *ibidem* p. 149. Altre designazioni errate di parabole di Gesù a p. 153 n. 24.

23. Un nuovo panorama (limitato agli autori tedeschi) delle spiegazioni più recenti di questa parabola viene offerto da G. Harder in: *Theologia viatorum,* Berlin 1948-49, pp. 53-60. Inoltre uno sguardo d'insieme su quattro interpretazioni si trova inoltre in F. Mussner, *Gleichnisauslegung und Heilsgeschichte,* in: Trierer Theologische Zeitschrift 64 (1955), pp. 257-262. Lo Harder interpreta il seminatore in riferimento a Dio, il Mussner a Cristo.

24. Non con la semina! Cfr. il riferimento a *Ioel* 4,13 in *Mc.*4,29 b.c. e più sopra p. 92.

25. Attenzione ai due presenti καθεύδῃ καὶ ἐγείρηται dopo l'aoristo βάλῃ, i quali dipingono l'inattività.

giubilo: «È arrivata la messe!» (v. 29, cfr. *Ioel* 4,13). Così è del Regno di Dio: come per l'agricoltore dopo lunga attesa giunge sicuramente il raccolto, così con altrettanta certezza Dio, allorché la sua ora è venuta, allorché è compiuta la misura escatologica [26], fa giungere il giudizio finale e il regno di Dio [27]. Gli uomini non possono farci nulla, essi possono solo attendere, aver pazienza, come ce l'ha l'uomo dei campi (*Iac.* 5,7). Si è spesso supposto che questa parabola si opponga agli sforzi degli Zeloti per provocare con la forza la redenzione messianica mediante l'abbattimento del giogo romano [28]; ora bisogna a questo proposito rammentare che del circolo dei discepoli facevano parte anche ex-zeloti [29]. Perché mai Gesù non agiva? L'azione era l'imperativo dell'ora! Perché non procedeva energicamente all'eliminazione dei peccatori e all'insediamento della comunità dei giusti (*Mt.* 13,24-30, v. p. 267)? Perché non dava il segnale della liberazione d'Israele dal giogo dei pagani (*Mc.* 12,14 par.; [*Io.*] 8,5 s.)? [30] Non era forse anche questo fallimento di Gesù un contraddire la sua pretesa di missione? Si tratta di nuovo di una parabola di contrasto con la quale Gesù risponde ai dubbi sulla sua missione e alle speranze deluse. Guardate l'uomo dei campi, egli dice, che aspetta pazientemente l'ora del raccolto! Anche l'ora di Dio viene irresistibilmente. Egli ha compiuto l'inizio decisivo, il seme è gettato. Presso di

26. La rappresentazione della misura escatologica, che ha una grande parte nel N.T. — esso parla della misura del tempo (*Gal.* 4,4), dei pagani (*Rom.* 11,25), dei martiri (*Apoc.* 6,11), dei dolori (*Col.* 1,24), del tempo di penitenza (*Apoc.* 11,3.7), del peccato (*Mt.* 23,32; *1 Thess.* 2,16) —; richiede un'ulteriore indagine.

27. In modo analogo a *Mc.* 4,26-29, *4 Esdr.* 4,33 esprime la certezza dell'avvento della fine nonostante la lunga attesa nel paragone con la gestante: in 4,33: «Quando accadrà ciò?... (40) Va, domanda alla gestante se il suo ventre, al termine dei suoi nove mesi, può ancora trattenere in sé il bambino».

28. Soprattutto C. A. Bugge, *Die Hauptparabeln Jesu* 1, Giessen 1903, p. 157 ss., sostenne quest'opinione.

29. Simone zelota e (presumibilmente) Giuda Iscariota, che certo non per caso in *Mc.* 3,18 s., par. *Mt.* 10,4, vengono nominati insieme come «compagni di giogo» (cfr. *Mc.* 6,7).

30. Circa [*Io.*] 7,53-8,11 v. ZNW 43 (1950/51), p. 148 s.

Lui nulla rimane incompiuto (cfr. *Phil.* 1,6). Il suo inizio è garanzia del compimento. Sino ad allora bisogna attendere pazientemente e non precorrere Iddio, bensì rimettere tutto a Lui in piena fiducia.

Tutte e quattro le parabole hanno di comune la contrapposizione tra principio e fine. L'inizio poco appariscente e la fine possente, quale contrasto! Ma il contrasto non è tutta la verità[31]. Dal grano viene il frutto, dall'inizio procede la fine. Nell'infinitesimale è già attivo l'immenso. Nel presente ha già inizio l'accaduto, sia pure nascostamente. Questa occultezza della βασιλεία vuol essere creduta in un mondo, che non ne sa ancora nulla. Coloro ai quali è dato di comprendere il mistero del regno di Dio (*Mc.* 4,11) vedono già negli inizi celati e poco appariscenti lo splendore futuro di Dio.

Ecco un punto focale della buona novella predicata da Gesù, la salda certezza: l'ora di Dio viene; ancor più: essa sta già sorgendo. Nel principio di Dio è già compresa la fine. Nessun dubbio sulla sua missione, nessuno scherno, nessuna tiepidezza, nessuna impazienza possono scuotere Gesù nel suo consapevole convincimento: da un nulla, e nonostante ogni insuccesso, Iddio senza mai arrestarsi conduce a compimento ciò che ha iniziato. Occorre solo fare sul serio con Dio, contare veramente su di lui, a dispetto di ogni apparenza.

Su che cosa riposa questa certezza? La risposta a questa domanda ci viene da due parabole strettamente apparentate, innanzi tutto quella del giudice iniquo (*Lc.* 18,2-8).

Per il v. 1 vedi p. 186. V. 2: La designazione ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας (v. 6) sembra voler caratterizzare il giudice come corruttibile; in tal senso si deve, dunque, intendere anche il v. 2. ἄνθρωπον μὴ ἐντρεπόμενος: egli se ne infiischia di quanto si dice sul suo conto. V. 3: non è necessario immaginarsi la vedova come una vecchia. La precocità nel matrimonio (per le fanciulle l'età delle nozze era di norma tra i 13 e

31. Cfr. E. Lohse, *Die Gottesherrschaft in den Gleichnissen Jesu,* in: Evang. Theologie 18 (1958), p. 157.

i 14 anni)[32] aveva per conseguenza l'esistenza anche di vedove giovanissime[33]. Poiché la vedova porta la sua accusa dinanzi a un solo giudice, e non a un tribunale, si tratta di una questione di denaro[34]: un debito, un sequestro, una parte dell'eredità le viene ingiustamente ritenuta. Ella è povera, non può fare alcun presente al giudice[35] (già nell'A.T. vedove ed orfani rappresentano l'essere indifeso ed impotente per eccellenza); il suo avversario nel processo va immaginato come un uomo ricco e ragguardevole[36]. Ἤρχετο è imperfetto iterativo «incessantemente»: l'unica arma della vedova è la perseveranza. ἐκδίκησόν με ἀπὸ τοῦ ἀντιδίκου μου: «aiutami ad ottenere il mio diritto nel mio processo». V. 4: οὐκ ἤθελεν: «egli si rifiutava» come *Mc.* 6,26 e *Lc.* 18, 13 con la sfumatura «egli non osava»[37]. V. 5: Infine egli cede: διά γε τὸ παρέχειν μοι κόπον τὴν χήραν ταύτην «poiché questa vedova qui (ταύτην spregiativo come οὗτος in 15,30) mi dà ai nervi». Ἵνα μὴ εἰς τέλος ἐρχομένη ὑπωπιάζῃ με: non si deve tradurre con Lutero «affinché essa alla fine non venga e mi stordisca», ma ὑπωπιάζειν («colpire sotto l'occhio [nel pugilato]») si deve intendere, con sy^cur pal pesch georg e altri e con la maggioranza dei commentatori, (come in *1 Cor.* 9, 27): affinché ella con il suo piagnisteo (ἐρχομένη)[38] non mi metta a terra (ὑπωπιάζῃ με)[39] del tutto (εἰς τέλος). Non il timore di uno scoppio di collera della donna, bensì la sua ostinazione lo porta a cedere. Egli è stanco dell'eterno piagnucolare e vuole riavere la sua pace[40]. Solo

32. Bill. II, p. 374.

33. Cfr. E.F.F. Bishop, *Jesus of Palestine,* Londra 1955, p. 229.

34. *b. Sanh.* 4 b (Bar.): «Un dotto autorizzato può decidere controversie patrimoniali in qualità di giudice unico» (Bill. I, p. 298); cfr. *Mt.* 5,25.

35. T.W. Manson, *Sayings*, p. 306.

36. K. Bornhäuser, *Studien zum Sondergut des Lukas,* Gütersloh 1934, p. 162 s.

37. V. p. 167 su *Lc.* 18,13.

38. Iterativo come nel v. 3; cfr. *Lc.* 16,21. Per ἔρχεσθαι = «ritornare» (semitismo) cfr. p. 235 e *ibidem* n. 2.

39. Bl.-Debr. § 207,3 app.: «affinché essa con il suo continuo venire (presente!) a poco a poco (pres. ὑπωπιάζῃ) non mi metta a terra del tutto». *The New English Bible,* Oxford-Cambridge 1961: «before she wears me out with her persistence».

40. H.B. Tristram, *Eastern Customs in Bible Lands,* Londra 1894, p. 228 (citato da B.T. Smith, p. 150), descrive con grande plasticità il tribunale di Nisibi (Mesopotamia). Di fronte all'ingresso sedeva il Cadì, mezzo sepolto tra i cuscini, e intorno a lui i segretari. Nella prima metà dell'aula si accalcava la popolazione; ognuno reclamava che toccasse per primo a lui. I più furbi parlottavano coi segretari, allunga-

così, come vedremo, l'espressione dei vv. 7-8a acquista un significato. Il v. 7 (ὁ δὲ θεὸς οὐ μὴ ποιήσῃ τὴν ἐκδίκησιν τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ τῶν βοώντων αὐτῷ ἡμέρας καὶ νυκτός, καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς) è difficile perché, a causa del cambio dal congiuntivo (ποιήσῃ) all'indicativo (μακροθυμεῖ), il v. 7 b diventa una frase indipendente. Letteralmente: «E Iddio non dovrebbe correre in aiuto dei suoi eletti [41], i quali giorno e notte levano grida a Lui? Ed egli ha pazienza con loro». Abbiamo una costruzione aramaica [42]: a) la proposizione principale καὶ μακροθυμεῖ ἐπ'αὐτοῖς rappresenta una relativa: «e che egli ascolta pazientemente» [43]; b) la costruzione participiale (τῶν βοώντων κτλ.) sta in luogo di una proposizione avverbiale: «allorché essi gridano a lui» [44]. Quindi: «E Iddio non dovrebbe correre in aiuto dei suoi eletti, Egli, che li ascolta pazientemente, allorché essi giorno e notte gridano a Lui?» La costruzione aramaicizzante del periodo è indizio dell'antichità della tradizione. V. 8 a: Ἐν τάχει qui = «improvvisamente, inaspettatamente» (cfr. LXX *Deut.* 11,17; *Ios.* 8,18 s.; *Ps.* 2,12; *Ezech.* 29,5; *Sir.*

vano loro degli «onorari» e venivano sbrigati in fretta. Nel frattempo, tuttavia, una povera donna, che stava ai margini della folla, interrompeva continuamente i processi invocando a gran voce giustizia. Essa venne severamente ammonita alla calma, e rimproverata perché veniva ogni giorno. «E continuerò a venire, gridò forte quella, finché il Cadì non mi ascolterà!» Finalmente, al termine della seduta il Cadì chiese con impazienza: «Che vuole la donna?» La sua storia fu presto detta: l'esattore delle tasse la costringeva a pagare le imposte, benché il suo unico figlio fosse stato chiamato al servizio militare. Il caso fu subito risolto, e la sua tenacia venne così premiata. Se avesse avuto denaro per pagare uno scrivano, le si sarebbe resa giustizia molto prima. Ecco una precisa analogia moderna a *Lc.* 18,2 ss.!

41. Questo significato ha τὴν ἐκδίκησιν ποιεῖν in *test. Sal.* 22,4, e anche in *Act.* 7,24; cfr. *Lc.* 18,3.5 ἐκδικεῖν: aiutare ad ottener giustizia.

42. Riconosciuta da H. Sahlin, *Zwei Lukas-Stellen.Lk.* 6,43-45; 18,7 = Symbolae Biblicae Upsalienses 4, Uppsala 1945, pp. 9-20.

43. Cfr. *Mc.* 2,15 b: ἦσαν γὰρ πολλοί, καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ = poiché molti erano coloro che lo seguivano». Una tipica costruzione semitica: paratassi formale con ipotassi logica. Altri esempi: *Lc.* 1,49 («e santo è il suo nome e la sua misericordia...»); 11,14 («che era muto»); 11,44 («e di essi gli uomini...»); 22,47 («e Giuda... lo precedeva»); *Mt.* 1,21 a («e il suo nome»).

44. L'aramaico sostituisce volentieri la proposizione avverbiale con proposizioni dichiarative, imperative, interrogative, e participi: *Mc.* 4,13 («se non intendete questa parabola»); *Mc.* 11,24 («se avete fede»); *Mt.* 7,7 («Se chiedete»); *Mt.* 8,9; 18,21.26; cfr. *Lc.* 12,42 con 12,45 e passim. A p. 234 vedremo quanto quest'osservazione è importante per la comprensione di *Mt.* 12,43-45.

27,3)[45]! V. 8 b: in modo inatteso la parabola si conclude con stringente serietà: «La questione è soltanto (πλήν): il Figlio dell'uomo, allorché verrà, troverà fede sulla terra?» L'ipotesi espressa nelle precedenti edizioni che il v. 8 b sia stato aggiunto da Luca come conclusione, non si può sostenere[46].

Le osservazioni più volte fatte valere contro l'autenticità dei vv. 6-8 sono state efficacemente ricapitolate dal Bultmann: «L'applicazione dei vv. 6-8 è certamente secondaria (cfr. Jülicher); essa viene demolita da εἶπεν δὲ ὁ κύριος e manca nel parallelo 11,5-8. Nel v. 8 b essa è ancor aumentata da un'aggiunta secondaria»[47]. Per vero io eliminerei il rinvio allo Jülicher; questi infatti giustifica la tesi della non-autenticità col fatto che «l'intonazione» dei vv. 6-8 sarebbe stata «così inverosimile in Gesù quanto era dominante nella comunità primitiva»[48], argomentazione psicologica, questa, nella quale lo Jülicher pensa ai pensieri di vendetta, che egli a torto trova espressi in τὴν ἐκδίκησιν ποιεῖν (v. 7 s.). Conseguentemente egli avrebbe, però, dovuto anche porre in discussione la parabola stessa di Gesù, poiché anche in ἐκδικεῖν (v. 3,5), in verità altrettanto a torto, trova espresso il desiderio di vendetta. È, invece, esatto che nella parabola di *Lc.* 11,5-8, a questa strettamente apparentata, manca un'espressione corrispondente. Si rifletta, tuttavia, che l'applicazione della parabola 11,5-8 a Dio non presentava nessuna difficoltà, mentre la scelta del giudice brutale per rendere evidente la sollecitudine salvifica di Dio doveva di primo acchito riuscire talmente urtan-

45. C. Spicq, *La parabole de la veuve obstinée et du juge inerte, aux décisions impromptues* (*Lc. XVIII, 1-8*), RB 68 (1961), pp. 68-90, qui da pp.81-85.

46. Qui non si tratta di un uso linguistico di Luca: πλὴν = «frattanto», «tuttavia» appare effettivamente quattordici volte in Luca, ma manca negli *Atti* e non si trova nemmeno nella rielaborazione del materiale di Marco effettuata da Luca: è dunque una particolarità della fonte di Luca, non dell'evangelista stesso; con πλήν cade anche ἆρα (nel N.T. soltanto in *Lc.* 18,8; *Act.* 8,30; *Gal.* 2,17; forse *Rom.* 7,25) come voce propria di Luca. Inoltre l'accentuazione posta sulla fede può difficilmente essere fatta risalire ad un influsso paolino, poiché l'articolo che spicca (τὴν πίστιν) qui sarà un aramaismo: in aramaico *hemanutha* viene regolarmente usato come determinato (cfr. C. C. Torrey, *The Four Gospels,* Londra 1933, p. 312; anche *Deut.* 32,20 reca la forma determinata in *Tg. J. I,* e l'indeterminata solo in *Tg. O*). Infine ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου indica una tradizione anteriore a Luca, che non impiega di propria iniziativa tale espressione (25 volte nell'evangelo). Abbiamo dunque in *Lc.* 18,8b un antico detto sul Figlio dell'Uomo.

47. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*³, Göttingen 1958, p. 189.

48. Jülicher, II, p. 286.

te, che qui sin dal principio si rendeva indispensabile una parola chiarificatrice. È certo in ogni modo, come abbiamo visto, che i vv. 6-8 (incluso il v. 8 b) si rivelano, per il loro carattere linguistico, come anteriori a Luca e palestinesi.

Luca pone questa parabola insieme a quella del fariseo e del pubblicano evidentemente come avviamento alla retta preghiera (cfr. 18,1): la preghiera dev'essere continua ed umile. Ma la parabola del fariseo e del pubblicano in origine non è affatto una istruzione sulla preghiera (v. p. 166 ss.). Lo stesso vale probabilmente anche per la nostra parabola, nonostante il versetto introduttivo (18,1), il quale presenta particolarità caratteristiche di Luca [49]. Infatti in questa interpretazione la figura della vedova si colloca al centro, mentre l'applicazione (v. 6-8 a) mostra che il racconto è orientato sulla figura del giudice [50]. Perché Gesù racconta questa storia? I vv. 7-8 rispondono che gli uditori devono trasferire la conclusione dal giudice a Dio. Se già quell'uomo, privo di scrupoli e che rifiuta udienza alla vedova, alla fine, sia pure soltanto dopo lunghe esitazioni, le viene in aiuto nella sua tribolazione, semplicemente per liberarsi dalla seccatura delle sue querimonie, quanto più non lo farà Iddio! Dio con inesauribile pazienza ascolta i poveri, e soprattutto i suoi eletti; la loro pena gli va al cuore; ἐν τάχει porta la salvezza. Se la parabola, come il v. 8 b lascia presumere, è narrata ai discepoli [51], essa trae manifestamente occasione da preoc-

49. V. p. 110 n. 8.

50. Per questo la designazione allargata di «parabola della vedova supplicante» non è appropriata.

51. G. Delling, *Das Gleichnis vom gottlosen Richter,* in: ZNW 53 (1962), pp. 1-25, suppone che Gesù abbia narrato la parabola a «ebrei devoti» (p. 22). In tal caso nell'ambiente di Gesù avrebbero dovuto esservi circoli che sapevano di essere gli «eletti» (v. 7), che attendevano il Figlio dell'Uomo (v. 8) e nel colmo della tribolazione e disperazione invocavano la sua venuta (v. 7). Tutto ciò si adatterebbe a quella comunità che si nasconde dietro i discorsi figurati del libro di Enoch etiopico (37-71). Questi uomini chiamano se stessi «gli eletti», attendono il Figlio dell'Uomo e vengono perseguitati (cfr. *Hen.* 46,8, dove, secondo il testo migliore, si deve tradurre: «Ed essi perseguitarono le case delle sue adunanze ed i credenti che sono attaccati al nome del Signore degli spiriti»; 47,1-4: persecuzioni cruente). Dobbiamo pensare che ai

cupazione e timore di questi in previsione del tempo di tribolazione che Gesù annuncia loro chiaramente e senza attenuazioni: espulsioni, ingiurie, denunce, interrogatori, martirî, ultime tentazioni della fede, allorché Satana si manifesta. Quel tempo è già iniziato. Chi può resistere sino alla fine? Non abbiate paura delle persecuzioni, dice Gesù. Voi siete pur gli eletti di Dio! Egli sentirà il vostro grido, e — revocando la sua santa volontà — accorcerà persino il tempo della tribolazione (*Mc.* 13,20). Non esistono dubbi sulla Sua potenza, bontà e soccorso. Questo è quanto vi è di più certo: Qualcos'altro dovrebbe preoccuparvi: il Figlio dell'uomo, allorché verrà, troverà fede sulla terra?

Quasi un doppione della parabola del giudice ingiusto è quella dell'amico chiamato nottetempo in aiuto. (*Lc.* 11,5-8) [52].

La parabola dipinge con vivezza le condizioni di vita in un villaggio palestinese. V. 5.: non esistono negozi, la donna di casa cuoce prima del levar del sole quanto occorre alla famiglia per la giornata; ma nel villaggio si sa chi alla sera ha ancora pane[53]. Tre focacce contano ancor oggi come pasto per una persona. Egli vuole soltanto averle al sicuro e sostituirle presto. V. 6: Accogliere l'ospite è incondizionata questione d'onore in oriente. V. 7: L'irritabilità del vicino disturbato si esprime già nella cessazione del discorso (diversamente il v. 5) [54]. "Ἤδη=«da lungo tempo» (come ad es. anche *Io.* 19,28): l'orientale si corica presto. Di sera nella casa è buio; la piccola lucerna ad olio, che resta accesa tutta la notte, spande solo un debole chiarore. «Da un pezzo la porta è chiusa», precisamente con lucchetto e chiavistello. Il chiavistello, una trave o una spranga di ferro, è fatto scorrere attraverso gli anelli che si trovano sui battenti della porta [55]; l'apertura del chiavistello è complicata e fati-

tempi di Gesù questo gruppo esistesse ancora e fosse pur sempre perseguitato? Oppure forse il libro etiopico di Enoch, che è una compilazione, ebbe la sua forma attuale proprio solo all'epoca di Gesù? Ma dove si dovrebbe collocare questo gruppo? nella Palestina d'allora? Chi sarebbero i suoi persecutori?

52. La designazione usuale della parabola come 'parabola dell'amico impetrante' è ingannevole v. p. 153 n. 24.

53. A.M. Brouwer, *De Gelijkenissen,* Leida 1946, p. 211.

54. T.W. Manson, *Sayings*, p. 267.

55. G. Dalman, *Arbeit und Sitte* VII, Gütersloh 1942, pp. 70-72.

cosa e fa molto rumore. «E i figli sono a letto come me (μετ' ἐμοῦ) «si pensa ad una casa di fellahin, costituita da un'unica stanza [56]; l'intera famiglia, che giace tutta insieme su un'unica stuoia nella parte più alta della casa, verrebbe disturbata, se il padre si alzasse ed aprisse il catenaccio [57]. Οὐ δύναμαι: «io non posso» equivale, come spesso nella vita, a «io non voglio» [58]. V. 8: «In verità (λέγω ὑμῖν) [59] anche se egli non si alza e non lo aiuta per amicizia, egli διά γε τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ (per l'insistenza del richiedente, oppure, in forma semitizzante; a causa della sua (propria) spudoratezza, vale a dire: per non star lì come uno spudorato) [60] si alzerà e gli darà quanto gli occorre».

Luca riferisce la parabola nel quadro del catechismo della preghiera (11,1-13); l'ha, dunque, intesa come sollecitazione ad una preghiera insistente, come è dimostrato soprattutto dal 11, 9-13; ma questa ambientazione è, come abbiamo dimostrato a p. 125, secondaria e pertanto non deve valere come punto di partenza per l'interpretazione allorché si deve tentare di accertare il senso originario della parabola. La comprensione di quest'ultima deve piuttosto muovere dal fatto che τίς ἐξ ὑμῶν (11, 5) nel N.T. introduce di regola proposizioni interrogative per le quali ci si attende una risposta enfatica come «Impossibile! Nessuno!» oppure «Si capisce! Chiunque!» [61]. In lingua moderna questo τίς ἐξ ὑμῶν si renderebbe nel miglior modo col dire: «Potreste immaginare che qualcuno fra voi...» (*Mt.* 6,27 par. *Lc.* 12,25; *Mt.* 7,9 par. *Lc.* 11,11; *Mt.* 12,11 par. *Lc.* 14,5; *Lc.* 14,28; 15,4; 17,7). In tal caso, però, la frase non può terminare col v. 6, perché tale versetto descrive soltanto la situazione, senza esigere ancora nessuna risposta enfatica. Piuttosto i vv. 5-7 devono venir intesi come domande retoriche interdipenden-

56. Così anche *Mt.* 5,15.

57. K. H. Rengstorf, in: *Das Neue Testament Deutsch* 3⁹, Gottinga 1962, *ad l.*

58. T.W. Manson, *Sayings*, p. 267.

59. Jülicher II, p. 269.

60. Così A. Fridrichsen in: Symbolae Osloenses XIII (1934), pp. 40-43. Un documento convincente in favore di questa possibile traduzione si trova in *b. Ta'an.* 25a *miššum kissupha* = a causa della vergogna, per non doversi vergognare.

61. V. p. 122.

ti [62]: «Potete immaginare che, se qualcuno di voi ha un amico e questi viene da lui a mezzanotte chiedendogli: 'Amico, prestami tre pani, perché è arrivato da me un amico in viaggio e io non ho nulla di offrirgli' — quell'uno di voi dall'interno risponda: 'Lasciami in pace...'? Potete immaginare una cosa simile?» Risposta: Impossibile! A nessun costo quello lascerà nei guai l'amico che lo prega! Così soltanto, se il v. 7 non rappresenta una conseguente risposta negativa, ma anzi la pone come impensabile, la parabola corrisponde all'uso dell'ospitalità orientale, e così soltanto essa riceve tutta la sua forza [63]. Infatti, se i vv. 5-7 vengono intesi come una domanda interdipendente, se ne ricava che nel v. 8 non si tratta di una rinnovata preghiera del vicino, bensì esclusivamente dei motivi riguardanti l'amico chiamato in aiuto: se egli non esaudisce la preghiera già per amicizia, lo farà almeno per liberarsi dell'importuno (oppure: per non apparire scompiacente) [64]. Il v. 8 sottolinea dunque ancora una volta quell'«impossibile!». Vale a dire che non il richiedente (così il testo di Luca), ma l'amico disturbato nel sonno è il centro del racconto. La parabola non tratta dell'insistenza della preghiera, ma della certezza dell'esaudimento della preghiera. Ma allora è chiaro che essa vuole condurre *a minore ad maius* alla stessa conclusione della parabola del giudice ingiusto. Se già l'amico, disturbato nel bel mezzo della notte, non esita un istante ad esaudire la preghiera del vicino in imbarazzo, benché lo scorrere del catenaccio svegli tutta la famiglia, quanto più non lo farà Iddio! Egli ode coloro che sono nel bisogno. Li aiuta. Fa per essi, più di quanto essi chiedono. Su ciò voi potete contare con assoluta certezza.

A queste due parabole del giudice e dell'amico chiamato in aiuto di notte, le quali esprimono entrambe la ferma fiducia che Iddio ascolta l'appello dei Suoi, allorché essi dalla tribolazione gridano a Lui, ogget-

62. A. Fridrichsen, *ibidem*.

63. *Ibidem*.

64. V. p. 188 n. 57 (al v. 8).

tivamente s'accompagna il breve *logion*: πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει (*Mt.* 7,8; *Lc.* 11,10). Questa breve sentenza a mo' di proverbio [65] ha manifestamente origine dall'esperienza del mendicante [66]: nel mendicare occorre soltanto essere tenaci, non ci si deve lasciar respingere e intimorire da parole dure, e allora si riceve qualcosa. Ogni visitatore dell'Oriente conosce per esperienza la tenacia del mendicante orientale [67]. Gesù applica la saggezza del mendicante [68] ai discepoli: se già il mendicante, benché dapprima duramente respinto, sa che l'insistenza nella richiesta fa aprire la mano degli uomini che gli sono vicini, per quanto duri di cuore, quanto più dovete sapere voi che la vostra perseveranza nella preghiera apre le mani del vostro Padre celeste!

Se la nostra interpretazione è esatta le quattro parabole dei contrasti e le due discusse in ultimo sono state esposte in occasioni diverse. Se nelle parabole del contrasto si trattava della certezza di Gesù nei confronti di dubbi sulla sua missione, le parabole del giudice e dell'amico vogliono dare ai discepoli la sicurezza che Dio li libererà dall'affanno futuro; tuttavia entrambi i gruppi di parabole sono strettamente collegati. Infatti qui come là si fa questione della stessa infallibile fiducia; qui come là Gesù dice: Fate sul serio con Dio! Egli fa miracoli, e la sua pietà verso i Suoi è la cosa più certa che vi sia.

4. *L'imminenza della catastrofe*

Il messaggio di Gesù non è solo annuncio di salvezza, ma an-

65. J. Schniewind in: *Das Neue Testament Deutsch* 2^{8}, Gottinga 1956, *ad l.*

66. K.H. Rengstorf, «*Geben ist seliger denn Nehmen*». *Bemerkungen zu dem ausserevangelischen Herrenwort Apg. 20,35,* in: *Die Leibhaftigkeit des Wortes,* Festgabe für A. Köberle, Amburgo 1958, pp.23-33, qui p. 28 s.

67. Questa tenacia non è semplicemente avidità, ma ha motivi più profondi: da un lato infatti il povero gode di un diritto e di una protezione divina particolare e perciò ha un diritto al dono garantito da Dio, ragione per cui la 'professione' del mendicante (sic!) non è affatto disprezzata; d'altro canto, il mendicante è così tenace, perché ha bisogno del dono per poter egli stesso fare del bene: «Anche il povero, che vive di elemosine, faccia beneficenza!» (*b. Git.* 7b; cfr. *Mc.* 12,41 ss. par. *Lc.* 21,1 ss., inoltre *Io.* 13,29 raffrontato a *Lc.* 8,3: il gruppo dei discepoli elargisce elemosine, benché esso stesso viva di sussidi, v. K.H. Rengstorf, *o.c.*, p. 29.32).

68. *O.c.*, p. 29.

che annuncio di sventura, ammonimento e richiamo alla penitenza in vista della terribile serietà dell'ora. Il numero delle parabole da considerare sotto questo aspetto è grande, paurosamente grande. Di continuo Gesù ha levato la sua voce ammonitrice per aprire gli occhi di un popolo acciecato.

La piccola parabola dei ragazzi sulla strada (*Mt.* 11,16 s. par. *Lc.* 7,31 s.) si rivela come tradizione antica anche per la critica oltremodo astiosa a Gesù del v. 19 a: l'insulto a Gesù come ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης proviene da *Deut.* 21,20 e con tale riallacciamento lo caratterizza come «figlio caparbio e recalcitrante», che ha meritato la lapidazione [1]. Voi, dice Gesù in risposta, siete come i ragazzi sulla strada! Quelli gridano ai loro compagni: Guastagiochi! Guastagiochi!

«Abbiamo suonato il flauto,
e non avete danzato!
Abbiamo intonato il lamento,
e non vi siete battuti il petto!»
(*Mt.* 11,17; *Lc.* 7,32).

«Noi volevamo giocare alle nozze», gridano i ragazzi ai loro amici (la danza in girotondo durante le nozze è compito prevalentemente degli uomini) [2], ma «voi non ne avevate voglia!» «Volevamo giocare al funerale» (cfr. *b. Jebh.* 121 b: bambini,

1. Sotto l'aspetto linguistico si considerino come indici di antichità le varianti della traduzione messe in luce dal confronto tra la redazione di Matteo e quella di Luca (ad es. Matteo: ἐκόψασθε «Voi vi batteste il petto» Luca: ἐκλαύσατε, «Voi intonaste il lamento funebre», entrambi = *'arqedhtun*), più oltre la rima con gioco di parole (*raqqedhtun* «voi ballaste» *'arqedhtun* «voi vi lamentaste»), offertaci dalle traduzioni siriache, e i due parallelismi antitetici (*Mt.* 11,17a, 17b; 18-19a). Quanto al contenuto, l'antichità (prescindendo dalla critica a Gesù) si deduce dal fatto che Gesù si pone insieme con Giovanni il Battista; la chiesa delle origini accentua la subordinazione del Battista. La parola ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nonostante l'uso in pubblico, non parla contro l'antichità del v. 19a, poiché qui esso non è termine tecnico apocalittico, ma ha invece lo stesso senso dell' ἄνθρωπος (= *bar naš*) immediatamente seguente: «venne uno, che non digiunava...».

2. Bill. 1, p. 514 r. 1040; E. Baumann, *Zur Hochzeit geladen*, in: Palästina-Jahrbuch 4 (1908), pp.69-71 (con note delle melodie di danza); cfr. G. Dalman, *Palästinischer Diwan*, Lipsia 1901, appendice di melodie a pp. 354-363.

che giocano al funerale di una cavalletta), gridano le bimbe alle loro compagne di giochi, (la lamentazione funebre è compito delle donne)[3], ma «Voi non avete voluto giocare!».

Pur descritta con tanta plastica evidenza, questa scena quotidiana della strada si è rivelata un vero rompicapo nella sua applicazione alle parole ingiuriose con cui il popolo copre il Battista e Gesù (*Mt.* 11,18 s.; *Lc.* 7,33 s.). Infatti già l'immagine è equivoca. I bimbi, le cui parole Gesù riporta, litigano tra di loro perché gli uni suggeriscono un gioco allegro e gli altri uno triste (così chiaramente in *Lc.* 7,32: ἀλλήλοις), o litigano con altri fanciulli, che non vogliono giocare con loro (così chiaramente in *Mt.* 11,16: τοῖς ἑτέροις)? La questione non è senza importanza, perché l'applicazione dell'immagine risulta differente a seconda della risoluzione data. In proposito si sono fatti, come appare da uno sguardo ai commenti, innumerevoli suggerimenti, senza che si sia raggiunto un risultato completamente soddisfacente. A me sembra che tutto diventa chiaro, se accogliamo quanto ci dice un esperto conoscitore della Palestina che, cioè, la parola καθημένοις (*Mt.* 11,16; *Lc.* 7, 32) va tenuta in conto particolare: da essa si evince, infatti, che i fanciulli descritti da Gesù se la son presa comoda come spettatori e si sono riservati, sotto le spoglie dei suonatori di flauto e cantori di lamenti, le parti più facili del giuoco, mentre i loro compagni di giuoco devono accollarsi «gli esercizi più faticosi»[4]. Ma questi non vogliono lasciarsi comandare e perciò vengono coperti di rimproveri (προσφωνεῖν *Mt.* 11, 16; *Lc.* 7,32). Dunque qui maschi e femmine non litigano tra loro intorno al giuoco da farsi (così chiaramente in *Lc.* 7,32: ἀλλήλοις), bensì i ragazzi e le ragazze seduti ai bordi della strada sgridano gli altri fanciulli perché quelli non si vogliono piegare alle loro idee (così giustamente *Mt.* 11,16: τοῖς ἑτέροις).

Così, dice Gesù, voi siete come quei fanciulli prepotenti e intrattabili i quali rimproverano ai loro compagni di essere dei guastafeste, perché quelli non vogliono ballare secondo la loro musica. Dio manda i suoi messaggeri, gli ultimi messaggeri, all'ultima generazione prima della catastrofe: ma voi sapete solo comandare e criticare. Dichiarate matto il Battista perché digiu-

3. Bill. I, pp. 521-523.

4. E.F.F. Bishop, *Jesus of Palestine,* Londra 1955, p. 104.

na, mentre voi volete allegria. E me, mi rimproverate perché siedo a tavola con i pubblicani, mentre voi esigete rigida separazione dai peccatori. Il sermone penitenziale non vi va bene, e quello evangelico nemmeno. Voi andate criticando così infantilmente i messaggeri di Dio e... Roma brucia! [5] Non vedete dunque che «Dio (ἡ σοφία)[6] viene giustificato[7] dalle sue opere?»[8] (*Mt.* 11,19), cioè che gli ἔργα, i segni dell'imminente ora della decisione, danno ragione a Dio? [9] Che richiamo alla penitenza ed evangelo sono l'ultimo, l'ultimissimo segnale ammonitore di Dio?

O uomini acciecati! Sapete intendere i segni del tempo (*Lc.* 12,54-56) e non quelli del tempo dello spirito? «Dove sta la carogna si radunano le aquile» (*Mt.* 24,28 par., *Lc.* 17,37) [10]. Esse non si raccolgono «sopra il terreno vuoto» [11], esse fiutano la preda. Non notate voi che c'è qualcosa nell'aria? Ma no! Voi siete come una casa le cui stanze sono nell'oscurità, perché mancano loro la fonte di luce; siete ciechi! siete ostinati (*Mt.* 6, 22 s.; *Lc.* 11,34-36)!

L'immagine dell'occhio come lampada del corpo, in Matteo (6,22 s.) è diretta ai discepoli; in Luca (11,34-36) è al contrario un rimprovero

5. Dodd, p. 29.

6. 'Ἀπό = *min qᵒdham* = in vista di; cfr. J. Wellhausen, *Das Evangelium Matthaei,* Berlino 1904, p. 55.

7. 'Ἐδικαιώθη è aoristo gnomico che esprime una verità atemporale (greco di traduzione).

8. Si è spesso già supposto che ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς (*Mt.* 11,19) / ἀπὸ τῶν τέκων αὐτῆς (*Lc.* 7,35) siano varianti di traduzione. τὰ ἔργα αὐτῆς = *ʿᵒbhadhaih*; in seguito ad un errore auditivo, ciò dovette essere stato inteso, dalla tradizione anteriore a Luca, come *ʿabhdaih* (i suoi servi), in un primo tempo tradotto con οἱ παῖδες αὐτῆς e poi chiarito in τὰ τέκνα αὐτῆς — processo, questo, un po' minuzioso, ma non incredibile.

9. Dodd, p. 115 a *Mt.* 11,19; «The actual facts of the present situation... are the manifestation of His 'Kingdom'».

10. Invece di ἀετοί (aquile) dovrebbe esservi γῦπες (avvoltoi). Infatti solo gli avvoltoi si nutrono di carname, le aquile cacciano preda viva. Si tratta di un errore di traduzione: l'aramaico *nišra* designa tanto l'aquila come l'avvoltoio.

11. Hanns Lilje in una predica.

alla moltitudine. Matteo, inoltre, come è dimostrato dal suo contesto, ha inteso il *logion* come allegoria. In 6,19-21 aveva voluto dire: «Date! Raccoglietevi tesori presso Dio!», 6,22 s.; ora aggiunge: «Date volontieri! Date senza invidia (ὀφθαλμὸς πονηρός = invidia, malanimo)» [12]. Quest'interpretazione allegorica dell'immagine toglie tuttavia all'applicazione di 6,23 b il suo senso. Questo resta garantito soltanto se l'immagine di 6,22-23 a enuncia una constatazione del tutto semplice e piena:

> «Lume del corpo è l'occhio.
> Se il tuo occhio è sano [13], tutto il tuo corpo è illuminato,
> se il tuo occhio è malato [14], tutto il tuo corpo è ottenebrato».

Soltanto 6,23b reca, come attesta l'imperativo di *Lc.* 11,35 (σκόπει οὖν) l'applicazione pratica dell'immagine:

> «Se dunque la tua luce interiore è buia (σκότος),
> quanto grandi saranno le tenebre (σκότος)?» [15].

Se già la cecità fisica è terribile, quanto più lo sarà quella interiore! (Per la rappresentazione della «luce interiore», che traspare splendente dall'uomo [16], cfr. *Ev. Th.* 24: «Dentro all'uomo di luce v'è un chiarore, ed esso [oppure: egli] illumina il mondo intero». La stessa rappresentazione sta d'altronde alla base della prescrizione rabbinica che non si deve guardare il sacerdote allorché sta dando la benedizione sacerdotale; mentre pronunciavano la benedizione essi dovevano tenere le mani aperte davanti agli occhi come una griglia, e si diceva che con ciò lo splendore di Dio «ammiccava tra le inferriate» [*Cant.* 2,9] [17]. Se *Mt.* 6, 22 s., par. *Lc.* 11,34-36, non è un ammonimento contro l'avidità, bensì contro la cecità interiore, allora ha ragione Luca di far indirizzare queste parole alla massa ed in riferimento agli avversari di Gesù [18]. Essere

12. Locuzione fissa! Documentaz. in Bill. I, pp. 833-835.

13. Ἁπλοῦς = aram. *šᵉlim* = «incolume, sano, guarito», cfr. Bill. I, p. 431 s.; lo segue E. Sjöberg, *Das Licht in dir. Zur Deutung von Matth.* 6,22 *f. Par.*, in: Studia Theologica 5 (1951) p. 89-105, qui p. 91 s.

14. πονηρός = aram. *biš* = «cattivo, malato».

15. σκότος, ripetuto due volte, si spiega con l'aramaico. L'aramaico *ḥᵃšakh* = 1) agg. «oscuro» (primo σκότος), 2) sost. «oscurità» (secondo σκότος). Il primo σκότος in *Mt.* 6,23b è dunque traduzione errata; giusto sarebbe σκοτεινόν.

16. Debbo questa rappresentazione al Dr. Chr. Burchard.

17. Documentazione in Bill. IV, pp. 239.245 s.

18. Così anche C. Edlund, *Das Auge der Einfalt*, Copenhagen-Lund 1952, p. 117.

ciechi significa essere ostinati [19]. Voi siete ostinati! Che orribile tenebra (τὸ σκότος πόσον *Mt.* 6,23)!

Voi fate festa e danzate — e il vulcano può scatenarsi ad ogni minuto! La sorte raccapricciante di Sodoma e Gomorra si ripeterà (*Lc.* 17,28 s.)! Il diluvio universale è alla porta (*Mt.* 24,37-39; *Lc.* 17,26 s.) [20]!

L'accostamento di diluvio di fuoco e diluvio d'acqua si trova anche dietro la doppia immagine di *Lc.* 12,49 s.: «Io sono venuto a portar fuoco sulla terra [21], e come vorrei che esso già fosse acceso! Con un battesimo io devo esser battezzato, e come sono angustiato [22] finché esso non sia compiuto!» In questa doppia parola riecheggia di nuovo il tragico conflitto, che nella Bibbia troviamo con la stessa asprezza solo nelle confessioni spontanee del profeta Geremia, il conflitto tra la missione ricevuta e il sentimento naturale che vi si ribella [23]. Gesù è colui che apporta il tempo della salvezza. Ma egli sa — e ciò lo scuote intimamente — che la via alla salvezza e alla rinascita passa per la sventura e la rovina, la purificazione e il giudizio, per il diluvio di fuoco e d'acqua [24]. «Chi mi è vicino, è vicino al fuoco; chi mi è lontano, è lontano dal Regno» [25].

La maledizione di Dio è sul fico infruttifero (*Lc.* 13,7). Esso sarà abbattuto e gettato nel fuoco (*Mt.* 7,19). La sorte del legno secco sarà più terribile di quella del legno verde (*Lc.* 23,31)! Improvvisamente vi coglierà la sventura, come il laccio coglie l'uccello senza sospetto (*Lc.* 21,34 s.). Dodici ore ha il giorno, dice il paragone del viandante. È chiaro ancor per poco, poi

19. *Is.* 6,10; *Mt.* 15,14; 23,16 s. 19.26; P. Oxy. 840 e ancora J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*³, Gütersloh 1963, p. 60 (ed. it. *Gli agrapha di Gesù*, pp. 68 ss.).

20. Cfr. anche *Mt.* 7,24-27 par. *Lc.* 6,47-49.

21. πῦρ βαλεῖν è semitismo e non significa «gettar fuoco», bensì «appiccare il fuoco».

22. συνέχομαι, come in *Phil.* 1,23, di altri sentimenti contrastanti.

23. T.W. Manson, *Sayings*, p. 120.

24. Il *parallelismus membrorum* proibisce di limitare, come è d'uso, il v. 50 alla sorte personale di Gesù.

25. *Agraphon* (*Ev. Th.* 82; Orig., *hom. in Ier.* 3,3), cfr. J. Jeremias *Unbekannte Jesusworte*³, Gütersloh 1963, pp. 64-71.

viene la notte con la sua oscurità, nella quale ci si ferisce pei sentieri sassosi, si smarrisce il cammino e si vaga senza meta (*Io.* 12,35 cfr. 11,9 s.). Lasciatevi ammaestrare da quanto accade al padron di casa, che dormiva profondamente, allorché vennero i ladri in casa (*Mt.* 24,43 s.; *Lc.* 12,39 s.; *Ev. Th.* 21 b)[26]. Ascoltate la storia del ricco stolto (*Lc.* 12,16-20; *Ev. Th.* 63)[27] il quale, dopo un grosso raccolto, se la spassava; e alla cui sicurezza Iddio pose repentina fine nel giro di una notte.

In Luca un dialogo introduttivo illustra la situazione nei vv. 13-15. Il minore di due fratelli si lagna che il più vecchio gli rifiuti la sua parte d'eredità[28]; il fatto che egli si rivolge a Gesù, benché questi sia un laico, dimostra il grande credito di cui Gesù gode tra il popolo (v. 13). Gesù rifiuta un giudizio, non solo perché questo non sarebbe suo compito (v. 14), ma innanzi tutto perché beni ed averi non contano nulla per l'acquisto della vita (v. 15). Gesù dichiara i possedimenti terrestri così radicalmente privi di importanza? Ciò viene spiegato immediatamente dopo dalla parabola. Questo dialogo (v. 13 s., tuttavia senza il *logion* del v. 15) nell'*Ev. Th.* 72 ci è tramandato come brano indipendente; perciò probabilmente in origine non apparteneva alla parabola. V. 16: 'Ανθρώπου τινός: un latifondista. V. 18: Con τὰς ἀποθήκας «non si pensa a granai, nei quali si conservavano i cereali finché erano pronti per la trebbiatura, bensì a magazzini, depositi, in cui più tardi viene custodito il grano»[29]. V. 20: Εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ θεός: Dio gli fece dire (forse in sogno, dall'angelo della morte). Τὴν ψυχήν σου ἀπαιτοῦσιν (3 pers. pl. = Dio) ἀπὸ σοῦ: la vita è un prestito, che Iddio diede e di cui egli fa annunciare che chiederà la restituzione nella prossima notte. Ἃ δὲ ἡτοιμάσας «ciò che hai acquistato», cfr. Herm. *sim.*

26. V. p. 55-58.

27. «Gesù disse: V'era un uomo ricco, che aveva molti beni. Egli disse: Io voglio usare i miei beni per seminare, raccogliere, piantare e riempire i miei granai di messi, perché io non soffra carenza di nulla. Ciò è quanto egli pensava nel suo cuore. E in quella notte egli morì. Chi ha orecchie, intenda!».

28. Il fratello maggiore vorrebbe lasciare indivisa l'eredità. Simile comunione di eredità (*consortium*) viene lodata dal salmista (*Ps.*133,1: «Vedi quanto è buono e gioioso quando i fratelli restano concordemente insieme») ed è presupposta, ad es., in *Mt.* 6,24 (v. p. 229 n. 69)

29. W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu,* Amburgo 1956, p. 264 n. 154.

1,1.2.6. Per il v. 21 v. p. 105. Nell'*Ev. Th.* (v. p. 196 n. 27) la parabola è molto accorciata.

Questo ricco coltivatore di grano, che per molti anni crede di non dover più temere cattivi raccolti (v. 19), è un pazzo (v. 20), ossia, secondo l'uso linguistico biblico, un uomo che praticamente rinnega Iddio (*Ps.* 14,1). Egli non fa i conti con Dio, non vede la spada di Damocle sul suo capo, la morte sovrastante. Qui, però, bisogna evitare una conclusione affrettata che sarebbe fatale. Infatti Gesù non vuole, come appare a prima vista, imprimere nella mente dei suoi uditori l'antichissima sentenza 'Veloce s'accosta la morte agli uomini'. Al contrario, il tono generale di parecchi richiami ed ammonimenti di Gesù dimostra che il pericolo sovrastante che egli ha in mente non è la morte improvvisa del singolo, ma l'imminente catastrofe escatologica e l'imminente giudizio. Così è anche qui. *Lc.* 12,16-20 è una parabola escatologica. Gesù si aspetta che i suoi uditori traggano la conclusione sulla loro situazione: altrettanto stolti quanto il folle ricco minacciato dalla morte siamo noi, quando accaparriamo beni e averi alla vigilia del diluvio universale!

Che verrà? Lo sciacallo, che si nutre di cadaveri, si accosterà come al Battista così al Figlio dell'Uomo (*Lc.* 13,32) [30]. Questo sarà il via. Poi verrà l'ora della grande tentazione, l'ultimo assalto del maligno, la distruzione del tempio e una sventura indicibile (*Lc.* 23,29) e infine il giudizio di Dio. Viene la separazione. Vergini prudenti e vergini stolte, amministratori fedeli e amministratori senza coscienza diventeranno palesi; coloro che hanno udito il verbo e coloro che l'hanno messo in pratica si separareranno; la divisione passerà nel mezzo del gregge. Due sul campo, due al mulino, là uomini, qua donne; di fuori tutti uguali, nessuna differenza agli occhi dell'uomo — ma la separazione rivela entrambe le volte uno spaventoso contrasto: l'uno è figlio di Dio, l'altro figlio del male (*Mt.* 24,40 s.).

30. A.M. Brouwer, *De Gelijkenissen,* Leida 1946, p. 221 s. L'aram. *ta'*^{a}*la* significa tanto sciacallo quanto volpe; l'interpretazione di ἀλώπηξ riferita alla scaltrezza volpina (cfr. Bill. II, p. 100 s.) di Erode Antipa rimane possibile.

Caratteristica delle numerose parabole che trattano del giudizio futuro è che molte di esse contengano ammonimenti rivolti a gruppi umani ben determinati. Ai nemici di Gesù si rivolge la parabola del pretendente al trono [31], ricavabile da *Lc.* 19,12. 14 s. 17.19.27. La parabola del servo cui venne affidata la sorveglianza (*Mt.* 24,45-51 a; *Lc.* 12,42-46) [32]; la parabola dei talenti (*Mt.* 25,14-30; *Lc.* 19,12-27) [33] e quella del custode (*Mc.* 13,33-37; *Lc.* 12,35-38) [34] sono indirizzate, come abbiamo visto, probabilmente ai capi del popolo, in particolare agli scribi. Grandi cose sono state loro affidate da Dio: la guida spirituale del popolo, la scienza della Sua volontà, la chiave della regalità di Dio [35]. Ora è alle porte il giudizio di Dio, per esaminare se i teologi hanno giustificato la grande fiducia di Dio o ne hanno abusato, se hanno usato il dono di Dio o se, per egoismo o eccessivo timore, ne hanno privato i loro fratelli, se a questi ultimi essi hanno aperto la porta del Regno di Dio o l'hanno chiusa. Il loro giudizio sarà particolarmente duro. Chi conosceva la volontà di Dio, dice ad essi l'immagine dei due schiavi (*Lc.* 12, 47-48 a), sarà punito più duramente del popolo che non conosce la legge. Della parabola dei cattivi vignaiuoli (*Mc.* 12,1 ss. par.) [36] gli evangelisti ci dicono che essa era rivolta ai sinedriti (11,27 par.). Ciò potrebbe essere esatto; infatti a partire da *Is.* 5, la vigna è immagine fissa per Israele [37]. Poiché, però, Gesù non parla della vigna, ma dei suoi fittavoli, si deve ammettere che egli non apostrofa il popolo nel suo insieme, ma i suoi capi. Più esattamente, secondo il contesto attuale (richiesta di pieni poteri dopo la cacciata dal tempio) sarebbero i reggitori della casa di Dio (quindi in particolare i membri sacerdotali del Sine-

31. V. p. 68 s.
32. V. p. 53 ss.
33. V. p. 68 ss.
34. V. p. 61 ss.
35. Cfr. ThWb III, p. 747, 12 ss.
36. V. più sopra p. 67 ss.
37. *Is.* 27,2-6; *Ier.* 12,10; *Ps.* 80,9-18.

drio)[38], coloro ai quali va quella minaccia così straordinariamente aspra. Il santuario è diventato una spelonca di ladri. Dio ha esercitato una smisurata pazienza, ma ora la misura del debito, la misura escatologica di Dio (v. p. 181 n. 27) è colma, ora egli esigerà il fitto e il rendiconto, e l'ultima generazione dovrà pagare il debito accumulato.

Per i Farisei vale, secondo *Mt.* 15,12, la parola dei ciechi guide di ciechi, che cadranno nella fossa insieme a quelli da loro guidati (*Mt.* 15,14; *Lc.* 6,39; *Ev. Th.* 34). Anche l'immagine a questa apparentata nel senso, della pagliuzza e della trave (*Mt.* 7,3-5; *Lc.* 6,41 s.; *Ev. Th.* 26) in origine sarà stata detta per essi[39]; così, secondo *Mt.* 12,33, anche quella dell'albero buono e dell'albero cattivo (par. *Mt.* 7,16-20; *Lc.* 6,43 s.), di cui l'immagine del tesoro buono e cattivo (*Mt.* 12,35; *Lc.* 6,45; *Ev. Th.* 45 b) rappresenta il riscontro per l'ugual contenuto. Tutte queste parabole gridano loro: Le vostre azioni e le vostre parole mostrano che voi siete profondamente malvagi e che siete incorsi nel giudizio di Dio[40]. Ai Farisei è pure detta, secondo *Io.* 9,40 (cfr. 10,6.19-21), la parabola del buon pastore (10, 1-5)[41]. Egli rinfaccia ad essi e ai loro capi di aver distrutto al pari di banditi e ladri il gregge di Dio; la venuta del buon pastore svela i loro misfatti.

Diretto alla capitale, che qui sta in rappresentanza di tutto il popolo, è il lamento di *Mt.* 23,37 par. *Lc.* 13,34, col paragone

38. E. Lohmeyer, *Kultus und Evangelium,* Gottinga 1942, p. 52 ss. Sul *collegium* dei sommi sacerdoti come frazione del Sinedrio, cfr. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*³, Gottinga 1962, p. 181 ss.

39. Il termine ὑποκριτής (*Mt.* 7,5 par. *Lc.* 6,42; manca nell' *Ev. Th.*) negli Evangeli non vale mai per gli apostoli. Cfr. A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus,* Stoccarda 1929, p. 243: «Questa (sentenza) ha ferito profondamente il farisaismo».

40. Linguisticamente a proposito di *Lc.* 6,44a (ἕκαστος γὰρ δένδρον ἐκ τοῦ ἰδίου καρποῦ γινώσκεται) si deve osservare che ἕκαστος qui non significa «ognuno» (altrimenti 6,44a sarebbe un'enuciazione generica), bensì sta per ἑκάτερος = *uterque* (dunque: tanto l'albero buono quanto il cattivo si riconoscerà dai suoi frutti); cfr. H. Sahlin in: Symbolae Biblicae Upsalienses 4, Uppsala 1945, p. 5.

41. Messo in forte rilievo da J.A.T. Robinson, *The parable of John* 10,1-5, in: ZNW 46 (1955), pp. 233-240.

della chioccia e dei pulcini. Esso si riannoda a *Is.* 31,5: «Simile a uccelli svolazzanti, Iahvé proteggerà le schiere di Gerusalemme, le proteggerà e le salverà, le risparmierà e libererà». Con immagine ardita, Iddio viene paragonato qui ad uccelli svolazzanti, i quali proteggono i loro piccoli. Gesù applica l'immagine a se stesso, come inviato e rappresentante di Dio. Prima della rovina futura, che sovrasta Gerusalemme, come un rapace in procinto di scendere in picchiata su un gruppo di pulcini, Gesù ha voluto «proteggere, salvare, risparmiare e liberare». Ma voi non l'avete voluto. Ora Iddio abbandona il tempio che voi avete sconsacrato, e lo consegna con voi al giudizio (*Mt.* 23, 38; *Lc.* 13,35)!

Infine, ad Israele nel suo insieme è diretta la parabola dell'albero di fico (*Lc.* 13,6-9) e l'ammonimento minaccioso del sale divenuto insipido, che si getta via lasciandolo calpestare (*Mt.* 5,13; *Lc.* 14,34 s.; cfr. *Mc.* 9,50 a): l'appartenenza al popolo di Dio non significa essere risparmiati dal giudizio divino.

Mt. 5,13; *Lc.* 14,34 s.: L'espressione strana «Se il sale diventa stolto» riposa su un errore di traduzione. La radice *tpl* ha in ebraico (e, secondo quanto dimostra il nostro *logion,* anche in aramaico) il doppio significato di: 1) essere ἄναλος (Aquila *Ez.* 13,10.15; 22,28); 2) parlare stoltamente. Il gioco di parole che ne deriva *'in taphel milḥa, b^ema j^ethabb^elun* [42], dimostra che nel testo originario aramaico c'era effettivamente *taphel.* La tradizione di Marco traduceva bene: «Se il sale diventa scipito (ἄναλος γένηται)» (9,50; la tradizione basata su Matteo e Luca nel tradurre «Se il sale diventa stolto» pensava all'interpretazione 'stolti discepoli, stolto Israele!'). Si deve supporre che Gesù con l'espressione «sale divenuto insipido» colga una locuzione equivalente a 'qualcosa d'inservibile, qualcosa che viene meno al proprio intimo significato' [43]. 'Εν τίνι ἁλισθήσεται (*Mt.* 5,13): non «in che modo esso (il sale) ritroverà la propria forza» (*Mc.* 9,50), bensì «con che si salerà» (*Lc.* 14,34). Εἰ μή (*Mt.* 5,13) non indica l'eccezione («all'infuori»), ma è piuttosto avversativo («bensì», cfr. *Lc.* 4,26.27; *Mt.* 12,4; *Gal.* 1,19):

42. Cfr. M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*², 1954, pp. 123-125.
43. M. Black, *ibidem* p. 123.

«Il sale divenuto insipido non serve più a nulla, bensì vien gettato in strada». Alla domanda dove si svolga, nell'ambiente circostante a Gesù, il fatto del sale divenuto «insipido» e pertanto gettato in strada, ora si risponde per lo più come segue: i fornai arabi rivestono la superficie interna dei loro forni a volte con lastre di sale, affinché questo in virtù del suo influsso catalitico sul cattivo combustibile (ad es. sterco di cammello secco) favorisca la combustione; dopo circa quindici anni questa efficacia catalitica delle piastre di sale svanisce, così che esse vengono gettate via [44]. Ma questa spiegazione prescinde dal fatto che qui si parla evidentemente di sale da cucina (p. 200). Così ci si dovrà attenere alla vecchia informazione più semplice, perché tolta alla vita quotidiana, la quale ci ricorda che il sale non si otteneva industrialmente, bensì veniva raccolto da pozze evaporate sulla riva del Mar Morto oppure dei piccoli laghi al limite del deserto siriaco, che d'estate si prosciugano [45]. Questa crosta salina raschiata dal terreno non è mai pura, ma contiene elementi estranei (magnesia, calcare, residui vegetali), che, allorché il sale viene sciolto dall'umidità, rimangono come residui inutilizzabili [46]. Mentre Matteo e Marco riportano il paragone del sale come un detto rivolto ai discepoli, Luca la fa indirizzare come ammonimento alla moltitudine (14,25). Ciò dovrebbe avvicinarsi di più alla destinazione originaria del *logion,* poiché secondo *b. Bekh.* 8 b l'ebraismo intese il detto del sale come parola di minaccia contro Israele [47].

L'ultima generazione del popolo di Dio, la generazione del Messia, è la generazione della decisione; essa porterà su di sé tutta la colpa (*Mt.* 23,35; *Lc.* 11,50 cfr. *Mc.* 12,9) o riceverà la pienezza della grazia (*Lc.* 19,42). Ma l'annuncio di sventura dato da Gesù si dirige anche — e qui esso tocca il vertice della sua asprezza — alla comunità messianica della salvezza. Anche

44. Questa spiegazione fu presentata per primo da F. Scholten, *Palästina. Bibel, Talmud, Koran* II, Stoccarda 1931, alle ill. 114-117. Lo seguirono L. Köhler in: ZDPV 59 (1936), p. 133 s.; lo stesso, *Kleine Lichter: 50 Biblestellen erklärt,* Zurigo 1945 pp. 73-76; S. Bender-F.A. Paneth, *Das «Salz der Erde»,* in: Deutsches Pfarrerblatt 53 (1953), p. 31 s.

45. A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus,* Stoccarda 1929, p. 147. Io mi ricordo dalla mia fanciullezza che dei beduini ci offrirono in vendita nella casa parrocchiale di Gerusalemme questo sale del Mar Morto.

46. Cfr. W. Bauer, *Wörterbuch zum NT.*[5], Berlino 1958, col. 114.

47. Bill. I, p. 236.

in mezzo ad essa serpeggerà la divisione. Due discepoli di Gesù costruiscono la propria casa; e di fuori non v'è differenza. Ma i fiotti della tribolazione finale rendono evidente che l'uno aveva fabbricato su una base di roccia, l'altro sulla sabbia (*Mt.* 7,24-27; *Lc.* 6,47-49).

Le parabole che parlano della crisi sovrastante sono dette in una situazione concreta ed unica: ciò è fondamentale per la loro comprensione. Esse non vogliono imprimere nelle menti massime etiche, ma intendono riscuotere e svegliare un popolo accecato, che corre alla propria rovina, e anzitutto i suoi capi, i teologi e i sacerdoti. Ma esse mirano a qualcosa di più: vogliono chiamare alla penitenza.

5. *La minaccia del 'troppo tardi'*

È l'ora estrema. Il regno della grazia di Dio è cominciato. Ma il diluvio universale è di nuovo alla porta (*Mt.* 24,37-39, cfr. 7,24-27), la scure minaccia la radice del fico infruttifero. Con misteriosa, spontanea sospensione della sua santa volontà, Iddio ancora una volta ha prolungato il termine della penitenza (parabola del fico, *Lc.* 13,6-9), così come al contrario nell'ultima tribolazione egli può sospendere la propria volontà sacra ed accorciare il tempo dell'anticristo per amore degli eletti (*Mc.* 13,20).

Lc. 13,6: ἐν τῷ ἀμπελῶνι: Di solito in Palestina nei vigneti si piantano anche alberi da frutto; si tratta, dunque, piuttosto di frutteti. V. 7: τρία ἔτη: dapprima si lascia crescere liberamente l'albero per tre anni (*Lev.* 19,23), sono dunque passati già sei anni dal momento della sua piantagione: esso è quindi disperatamente infruttifero. καταργεῖ: l'albero di fico richiede una nutrizione particolarmente intensa e quindi sottrae alle vigne che lo circondano la materia necessaria alla crescita. V. 8: λέγει: per il *praesens historicum* in Luca come caratteristica di una antica tradizione, v. p. 182. καὶ βάλω κόπρια: in nessun passo dell'A. T. si menziona la concimazione di una vigna [1]; inoltre il fico, che non

1. G. Dalman, *Arbeit und Sitte* IV, Gütersloh 1935, p. 325.

richiede cure particolari, non ne ha in genere alcun bisogno. L'ortolano, dunque, farà ciò che normalmente non si fa, tentando l'ultima possibilità. V. 9: εἰς τὸ μέλλον (*scil.* ἔτος): quest'unico anno è l'ultimissimo termine. Nella storia di Aḥiqar (attestata già nel sec. v a.C.) si dice: «Figlio mio, tu sei come un albero che non dava frutto, benché sorgesse vicino all'acqua, e il suo padrone fu costretto ad abbatterlo. Ed esso gli disse: Trapiantami, e se nemmeno allora io darò frutti, abbattimi. Ma il suo padrone gli disse: Quando stavi presso all'acqua, tu non hai dato frutto, come vuoi darne stando in un altro posto?» [2] Gesù usa questo racconto popolare, che circolava probabilmente in differenti versioni, ma gli dà un'altra conclusione: la preghiera non viene respinta, bensì esaudita; l'annuncio di giudizio si trasforma in un appello alla penitenza. La misericordia di Dio giunge sino alla sospensione di una decisione di condanna già presa. Del tutto nuovo in Gesù è l'intercedente ἀμπελουργός. Ora, l'introduzione di questa figura si deve far risalire solo al desiderio di rendere viva la descrizione, oppure si tratta di qualcosa di più, e dietro all'ortolano che intercede, e ottiene la sospensione del giudizio di condanna, si nasconde lo stesso Gesù? Si dovrà ricordare a questo punto che le parabole dovevano essere intese dai discepoli diversamente che dalla massa o dagli avversari. Per la comprensione da parte dei discepoli la seconda possibilità — cfr. *Lc.* 22,31 s.! — può calzare a pennello.

Ma il periodo di grazia concesso da Dio è irrevocabilmente l'ultimo. La sua pazienza è terminata, se l'ultimo *dies poenitentiae* passa inutilizzato. Quando il termine penitenziale concesso da Dio è trascorso, nessun essere umano ha il potere di prolungarlo (*Lc.* 13,9).

Questo dovrebbe essere anche il senso originario di *Mt.* 6,27 (par. *Lc.* 12,25): τίς δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πῆχυν ἕνα; questo *logion* si è introdotto nel suo attuale contesto attraverso la voce μεριμνᾶν. In origine esso dev'essere stato indipendente, e l'introduzione stessa τίς δὲ ἐξ ὑμῶν fa supporre che esso era detto al pubblico (v. p. 122). πῆχυς non può designare la sta-

2. Arab. 8,30 (A.S. Lewis in: R.H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigraphia of the Old Testament* II, Oxford 1913, p. 775).

tura fisica, perché la misura (cubito=0,52 m.)[3] è troppo grande. Ma se si intende un minimo di tempo, allora il *logion* deve comprendersi in senso escatologico. Ogni sforzo più disperato (per μεριμνᾶν v. p. 253) nell'ora della catastrofe non riuscirà a prolungare il termine vitale nemmeno di una spanna.

Poi la porta del salone del banchetto verrà chiusa, e ciò vorrà dire: troppo tardi! Questo 'troppo tardi' è descritto da due parabole apparentate, che presentano entrambe la porta chiusa della sala del festino ormai affatto piena: la parabola delle dieci vergini (*Mt.* 25,1-12, cfr. *Lc.* 13,25-27) e quella del convito (*Lc.* 14,15-24, par. *Mt.* 22,1-10).

La parabola delle vergini esige una osservazione preliminare. Avevamo visto a p. 58-61 come motivi rilevanti fanno pensare che essa in origine non fosse un'allegoria, bensì la descrizione di uno sposalizio reale, con cui Gesù voleva scuotere la moltitudine in vista dell'imminente crisi escatologica. Ora però contro l'autenticità della parabola si è messo in rilievo che essa conterebbe numerosi particolari, che non trovano alcun parallelo nelle fonti rabbiniche; così, ad esempio, l'inizio della festa nuziale in ora notturna, l'accoglimento dello sposo con lampade e il suo ritardo sino a mezzanotte[4]. Poiché questi tratti, che non possono «essere collocati nel quadro di uno sposalizio naturale»[5], presentano affinità con rappresentazioni dell'aspettazione paleocristiana della parusia, la parabola dovrebbe venir considerata come un'allegoria della comunità primitiva, posta successivamente in bocca a Gesù, con la quale si voleva ammonire la comunità a non cessare di tenersi preparata alla fine, nonostante il rinvio della parusia[6]. A ciò si deve rispondere: l'affermazione che i suddetti usi nuziali non si ritrovano nella letteratura rabbinica non è esatta. Tale falsa supposizione è stata originata dal fatto che noi non possediamo una descrizione concatenata di una festa nuziale del tempo di Gesù, bensì solo raccolte moderne di materiali, che

3. In Palestina era in vigore il cubito del sistema di misura filetarico = mm. 525; cfr. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*³, Gottinga 1962, p. 11.

4. G. Bornkamm, *Die Verzögerung der Parusie,* in: *In memoriam E. Lohmeyer,* Stoccarda 1951, pp. 119-126.

5. *Ibidem*, p. 122.

6. *Ibid.* p. 251 s.

tentano di unire come in un mosaico le singole notizie sparse negli scritti rabbinici [7]. Dal controllo risulta che tali raccolte non sono complete, e ciò non sorprende, dato lo stato delle fonti; il materiale è immenso e assai disperso, e il quadro è straordinariamente variopinto. Gli usi nuziali erano — al pari di oggi ancora — diversi secondo le regioni, e, inoltre, dopo la distruzione del Tempio essi furono ripetutamente sottoposti, sotto l'influsso dei tempi di sciagura nazionale, a profonde limitazioni [8]; ma soprattutto le notizie casuali che ci furono conservate si estendono territorialmente su Palestina e Babilonia, e, quanto al tempo, su molti secoli. Così si spiega che vari particolari non siano stati sinora notati. Al numero di questi usi nuziali sin qui trascurati appartengono quello di andar incontro allo sposo con le lampade e l'occasionale ritardo della sua venuta. Il fatto che l'arrivo notturno dello sposo al lume delle lampade non fosse ignoto al tardo giudaismo si deduce da *Mekh. Ex.* 19, 17, dove «Iahvé venne dal Sinai... (dalla sua destra lampeggiavano fiamme)» (*Deut.* 33,2) si spiega con le parole: «come uno sposo, che va incontro alla sposa». Nello stesso modo si può documentare che si desse il caso — evidentemente eccezionale — che la venuta dello sposo si protraesse sino alla mezzanotte, quando non si riusciva a mettersi d'accordo sull'ammontare del contratto nuziale [9].

La convinzione che tanto l'accoglimento dello sposo con luci quanto il ritardo del suo arrivo sino al cuor della notte non sono libere creazioni della fantasia, ma tratti di vita vissuta, viene confermata dai moderni usi nuziali palestinesi. È vero che su questo punto i resoconti provenienti dalle varie parti del paese [10] ci danno un quadro assai vario-

7. La collezione migliore in Bill. I, pp. 504-517; inoltre S. Krauss, *Talmudische Archäologie* II, Lipsia 1911, pp. 37-43.

8. *Soṭa* 9,14: dopo il 70: proibizione delle corone da sposo e dei tamburi a mano; dopo il 117: proibizione delle corone da sposa; dopo il 135: proibizione delle lettighe da sposa.

9. Debbo questa indicazione al collega sig. C.H. Hunzinger, che ha l'intenzione di rendere presto di pubblico dominio quanto ha trovato.

10. F. A. Klein, *Mitteilungen über Leben, Sitten und Gebräuche der Fellachen in Palästina*, in: ZDPV 6 (1883), pp. 81-101; L. Schneller, *Kennst Du das Land?*[16], Gerusalemme 1899; G. Dalman, *Palästinischer Diwan,* Lipsia 1901; L. Bauer, *Volksleben im Lande der Bibel,* Lipsia 1903; E. Baumann, *Zur Hochzeit geladen,* in: *Palästina-Jahrbuch* 4 (1908), pp. 67-76; F. Jeremias, *Eine Hochzeit in Jerusalem,* in: Kirchl. Monatsblatt d. Limbach-Rabensteiner Pastorenkonferenz, IV Jahrg. n. 4, Juli 1909, G. Rothstein, *Moslemische Hochzeitsgebräuche in Lifta bei Jerusalem,* in: Palästina-

pinto, variante nei particolari da villaggio a villaggio [11], ma essi hanno quasi tutti [12] in comune che l'acme e la conclusione della festa nuziale è data dall'ingresso dello sposo nella casa paterna [13], ingresso che avviene in ora notturna. Eccone due esempi. Due vecchi conoscitori della Palestina, F. A. Klein (1883) e L. Bauer (1903) [14], descrivono costumanze di villaggi sostanzialmente identici. Dopo aver trascorso la giornata in balli ed in altri divertimenti, al calare della notte ha luogo il banchetto di nozze. Al lume delle fiaccole la sposa viene poi condotta in casa dello sposo. Infine un messaggero annuncia l'arrivo dello sposo, che sino a quel momento doveva trattenersi fuori dalla casa; le donne lasciano sola la sposa e con fiaccole vanno ad incontrare lo sposo, che appare alla testa dei suoi amici. In ambienti cittadini (cristiani) ci introduce la descrizione di un matrimonio celebrato a Gerusalemme (1906), pubblicata nel 1909 da mio padre, ora defunto [15]. A tarda sera gli invitati vennero ospitati in casa della sposa. Dopo lunghe ore d'attesa, lo sposo (ripetutamente annunciato da messaggeri) venne infine una mezz'ora prima della mezzanotte a prendere la sposa, accompagnato dai suoi amici in una marea di candele accese e ricevuto dagli ospiti mossisi a incontrarlo. La comitiva nuziale in festoso corteo e sempre in un mare di luci, si recò alla casa del padre dello sposo, dove ebbero luogo la cerimonia nuziale ed un nuovo banchetto. Come l'accoglienza allo sposo con lampade, così anche la lunghissima attesa della venuta dello sposo viene menzionata spesso nei moderni resoconti di sposalizi arabi in Palestina. Il ritardo è regolarmente causato anche al giorno d'oggi dal mancato accordo circa i regali che spettano ai parenti stretti della sposa [16]. Il tralasciare questa contrattazione spesso aspra sarebbe interpretato come grave indifferenza dei parenti nei confronti della sposa; al contrario, è considerato assai lusinghiero per lo sposo che i suoi futuri parenti mo-

Jahrbuch 6 (1910), pp. 102-136; H. Granqvist, *Marriage Conditions in a Palestinian Village* II, Helsingsfors 1935.

11. Il fondamentale lavoro di Granqvist (v. nota prec.) ne ha fornito la prova in base a materiale molto esatto.

12. Diversamente: Betlemme e dintorni (L. Schneller, p. 188).

13. F.A. Klein, p. 98; L. Schneller, p. 187; G. Dalman, p. 193 (matrimonio musulmano); L. Bauer, p. 94; E. Baumann, p. 76; F. Jeremias, p. 3 s.; G. Rothstein, p. 122; H. Ganqvist, p. 115.

14. V. p. 205 n. 10.

15. *Ibidem.*

16. K.E. Wilken, *Biblisches Erleben im Heiligen Land* I, Lahr-Dingligen 1953, p. 243s.

strino in tal modo che essi gli concedono la sposa solo dopo grandissima esitazione [17].

Vediamo, dunque, che non si può affatto dire che la parabola delle dieci vergini «descrive una situazione che non si può immaginare nella realtà terrena e naturale» [18]. Se inoltre si ammette che il paragone della comunità di salvezza con le vergini sagge rientra nel quadro normale delle immagini usate da Gesù, mentre in un'allegoria paleocristiana ci si dovrebbe aspettare che la comunità di salvezza venisse paragonata con la sposa [19], si esiterà prima di vedere nella parabola una «tardiva rappresentazione della comunità frammista a tratti allegorizzanti» [20]. Certo la chiesa primitiva ha spesso spiegato allegoricamente le parabole che le stavano dinanzi; ma che essa per pura fantasia debba aver creato l'immagine di uno sposalizio artificiale e contrastante con la realtà, è cosa assolutamente impensabile.

V. 1 s.: ὁμοιωθήσεται: la parabola delle dieci vergini rientra fra quelle con dativo iniziale: il regno di Dio non è paragonato alle vergini, ma allo sposalizio [21]. δέκα è cifra tonda, così come πέντε nel v. 2. εἰς ὑπάντησιν: il festino di nozze nella Palestina odierna, come abbiamo visto, culmina e si conclude nottetempo, con l'ingresso dello sposo nella sua casa paterna. Le λαμπάδες con cui la gioventù femminile va incontro al corteo, non sono assolutamente lucernette di terracotta (λύχνοι *Mc.* 21 e altrove) e nemmeno lanterne (φανοί *Io.* 18,3), bensì fiaccole (cioè pertiche con la cima avvolta in stracci o stoppa imbevuta d'olio)[22]. Quindi: «Così accade all'avvento del Regno di Dio, come quando giovani

17. H. Granqvist, (v. sopra p. 205 n. 10), p. 73.

18. G. Bornkamm, (v. sopra p. 204 n. 4), p. 125.

19. La sposa non viene nominata affatto (in *Mt.* 25,1 le parole καὶ τῆς νύμφης attestate soltanto da D Θ λ it vg sy, sono un'aggiunta, come dimostrano i vv. 5 e 6, cfr. ThWb IV, p. 1093, 8 ss.). Quanto è corrente nella letteratura paleocristiana il paragone della comunità di salvezza con la sposa (*2 Cor.* 11,2; *Eph.* 5,31 s. [da riferirsi alla parusia: Cristo abbandona il mondo celeste per unirsi alla chiesa!]; *Apoc.* 19,7 s.; 21, 2.9; 22,17 cfr. *Io.* 3,29), altrettanto ignoto è questo paragone a tutta la predicazione di Gesù. Gesù paragona piuttosto la comunità di salvezza con gli ospiti dello sposalizio (*Mc.* 2,19 a; *Mt.* 22,1 ss. 11 ss.). Così anche *Mt.* 25,1-12: abbiamo dunque davanti il modo di parlare di Gesù, non quello della chiesa delle origini.

20. G. Bornkamm, *o.c.* p. 125, secondo R. Bultmann, *Die Geschichte der syinoptischen Tradition*³, Gottinga 1958, p. 125, 190 s.

21. V. p. 118 s.

22. Cfr. Schneller, (v. più sopra p. 205 n. 10), p. 188.

fanciulle vanno con fiaccole a predere lo sposo». V. 3: οὐκ ἔλαβον μεθ' ἑαυτῶν ἔλαιον: forse nella fretta di avviarsi esse hanno scordato gli ἀγγεῖα (v. v. 4)? La loro definizione come «stolte» suggerisce un'altra spiegazione: esse erano così poco previdenti che non avevano calcolato la possibilità di un prolungamento della festa di nozze e non pensarono quindi che avrebbero avuto bisogno di olio per impregnare ulteriormente le fiaccole. V. 4: τὰ ἀγγεῖα: piccole anfore a collo stretto. V. 5: χρονίζοντος τοῦ νυμφίου: sul motivo del ritardo, v. p. 205 s. Ἐνύσταξαν (aoristo ingressivo!) πᾶσαι καὶ ἐκάθευδον (imperfetto durativo!) «esse caddero tutte in un leggero assopimento». Cfr. *b. Pes.* 120 (Bill. I, p. 970). V. 7: Esse attendono con fiaccole accese (cfr. v. 8: σβέννυνται), perché all'arrivo improvviso dello sposo la fiamma non si può accendere tanto rapidamente [23]. ἐκόσμησαν τὰς λαμπάδας ἑαυτῶν: esse liberano gli stracci dai resti carbonizzati e li innaffi d'olio, affinché la fiamma delle fiaccole si ravvivi. V. 10: εἰς τοὺς γάμους: alla casa dello sposalizio, dove con le fiaccole intrecciano danze e girotondo, finché quelle si spengono [24]. V. 11: sul presente storico ἔρχονται come indice di antica tradizione, v. p. 236 n. 4. V. 12: οὐκ οἶδα ὑμᾶς è la formula della *n^e^zipha* (del rimprovero del maestro, mediante il quale egli per sette giorni rifiuta ogni comunanza con lo scolaro) [25], vale a dire: «io non voglio aver nulla a che fare con voi». Sul v. 13, v. più sopra pp. 58.125.131.

Questa parabola appartiene alle parabole della crisi [26]. Il giorno delle nozze è spuntato, il banchetto è pronto. «Il Signore, nostro Dio, l'onnipotente, ha dato inizio al suo dominio regale. Rallegriamoci e giubiliamo e rendiamogli onore, poiché lo sposalizio si avvicina... Beati coloro che sono stati invitati... alle nozze» (*Apoc.* 19,6 s., 9). Solo colui che non lascia passare inascoltato questo grido di giubilo, con cui si inizia la parabola nel v. 1, può misurare la serietà dell'ammonimento: tanto più dunque occorre ora armarsi per l'ora della prova e della divisione, che precederà quella della pienezza totale. Quest'ora giungerà

23. G. Dalman, *Arbeit und Sitte* IV, Gütersloh 1935, p. 25
24. Schneller, *ibidem.*
25. Bill. I, p. 469; IV, p. 293.
26. V. più sopra p. 60 s.

improvvisamente come lo sposo a mezzanotte. Guai a quanti allora assomiglieranno alle vergini stolte, le cui lampade erano spente e alle quali le porte della casa nuziale rimasero chiuse! Per costoro sarà troppo tardi. Infatti, così aggiunge la parabola della porta chiusa (*Lc.* 13,24-30) che corre parallela alla fine di *Mt.* 25,1-12, il richiamo alla comunione con Gesù non serve a nulla per coloro che bussano, se le loro azioni sono state malvage (*Lc.* 13,27)[27].

L'irreversibilità di questo 'troppo tardi' è rappresentata anche dalla parabola della grande cena (*Mt.* 22,1-10; *Lc.* 14,15-24). Nell'*Evangelo di Tommaso* (64) essa suona come segue: «Gesù disse: Un uomo aveva ospiti, ed allorché la cena fu pronta, mandò il suo servo ad invitare gli ospiti. Egli (il servo) andò dal primo e gli disse: Il mio padrone ti invita! Quegli disse: Ho (da riscuotere) denaro da certi mercanti; essi vengono da me alla sera, e io devo andare e dar loro ordini. Mi scuso per la cena. Andò da un altro e gli disse: Il mio padrone ti ha invitato! Quello gli disse: Ho comperato una casa, e mi reclamano colà per un giorno. Non avrò tempo. Egli andò da un altro e gli disse: Il mio padrone ti invita! Quello gli disse: Il mio amico festeggia le nozze e io dovrò preparare il banchetto nuziale. Non potrò venire; mi scuso per la cena. Andò da un altro e gli disse: Il mio padrone ti invita! Quello gli disse: Ho comperato un villaggio e vado a riscuotere l'affitto. Non potrò venire: mi scuso. Il servo venne e disse al suo padrone: Quelli che tu hai invitato a cena si sono scusati di non poter venire. Il padrone disse al suo servo: Va' fuori sulle strade e porta quelli che trovi, affinché prendano parte alla cena. Compratori e mercanti non entreranno nel luogo del Padre mio».

Abbiamo già visto che in Matteo la parabola è stata insolitamente rielaborata, in modo che è divenuta un compendio allegorico della storia

27. A questo contesto dovrebbe riferirsi anche la parabola dell'*Evangelo di Tommaso* (97) della donna, a cui senza che se ne accorgesse si fendette l'orcio della farina, in modo che giunse a casa coll'orcio vuoto — sempre che la parabola risalga a Gesù, cosa che resta ancora da esaminare. Essa ammonisce contro la falsa sicurezza.

della salvezza [28]. In Luca e nell'*Ev. Th.*, al contrario (a prescindere da singoli ampliamenti, come la ripetizione dell'invito ai non invitati in Luca [29] e l'estensione delle scuse nell'*Ev. Th.*) [30] dovrebbe essersi conservata nelle linee essenziali la redazione originaria. V. 16: il privato che ha solo un servo risponde all'originale più che non lo ἄνθρωπος βασιλεύς di *Mt.* 22,2; v. p. 30.78 s. 122. Gli invitati sono persone notabili, grossi proprietari (v. quanto si dice al v. 19). V. 17: il pasto è ἤδη = «ora» preparato. La ripetizione dell'invito al momento del pasto era una cortesia particolare, in uso negli ambienti distinti di Gerusalemme[31]. V. 18: il singolare ἀπὸ μιᾶς è traduzione letterale di un *min ḥᵃdha* = «d'un tratto», come è attestato nel siro-palestinese [32]. V. 19: Ζεύγη βοῶν: presso gli Arabi di Palestina la maggior misura agricola è il *feddān*; con esso si intende la quantità di terreno che può essere arata in un giorno con una coppia di buoi. Accanto a questa v'è il *feddān* legale, corrispondente al lavoro di un giogo di buoi in un anno: in media, con buon terreno, 9-9,45 ettari [33]. In genere il contadino dispone della forza di uno-due gioghi di buoi [34], cioè di 10-20 ettari. La lettera di Aristea (tra il 145 e il 127 a.C.) stabilisce una media della proprietà agricola un po' superiore, allorché dice che nella distribuzione della terra ogni Israelita avrebbe ricevuto 100 ἄρουραι, cioè 27,56 ettari (§ 116). Ora l'uomo nella parabola ha appena comprato cinque gioghi di buoi: egli possiede quindi almeno 45 ettari, probabilmente, però, assai di più, e perciò è un latifondista. V. 20: γυναῖκα ἔγημα: il perfetto semitico che sta alla base dell'aoristo ἔγημα descrive qui la funzione appena conclusa: «mi sono sposato or ora». Ai pranzi con ospiti venivano invitati solo uomini; il novello sposo non vuol lasciar sola la giovane moglie [35]. V. 21: «Storpi, ciechi, zoppi» in Oriente sono *eo ipso* mendicanti. Essi non vengono invitati per sensibilità sociale o (come nel

28. P. 75 s. 78-80. 29. P. 83. 30. P. 208 s.

31. *Lamentaz. Midhr.* 4,2 (Bill. 1, p. 881), cfr. *Esth.* 6,14.

32. M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts²*, Oxford 1954, p. 83 (in connessione a J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien²*, Berlino 1911, p. 26). Per citare un esempio, ἐφάπαξ (*1 Cor.* 15,6) = «d'un tratto» viene reso in siro-palestinese con *min ḥᵃdha.*

33. G. Dalman, *Arbeit und Sitte* II, Gütersloh 1932, p. 47 s.

34. *Ibidem.* p. 40.

35. W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu,* Amburgo 1956, p. 156.

v. 13) per incentivo religioso, bensì per stizza. V. 23: Oltre ai mendici, il servitore deve andare a prendere i senzatetto da «viottoli e dalle siepi delle vigne»[36]. ἀνάγκασον: anche i più poveri osservano l'uso di cortesia orientale di schermirsi per modestia dall'invito, finché non vengono presi per mano e condotti con blanda violenza nella casa[37]. γεμισθῇ: al padrone importa soprattutto che venga occupato fin l'ultimo posto. V. 24: È controversa la questione dell'identità della persona cui si riferisce l' «io» di *Lc.* 14,24 («io vi dico», «la mia cena»). Il λέγω γὰρ ὑμῖν non si adatta, a causa di quest'ultimo plurale, al discorso precedente del padrone, il quale nel v. 23 parla ad un solo servo. Sembra, dunque, che come in 11,8; 15,7.10; 16,9; 18,8.14; 19,26, sia una introduzione al giudizio conclusivo di Gesù, che poi con μου τοῦ δείπνου avrebbe parlato della Sua cena, cioè del banchetto messianico (cfr. *Lc.* 22,30). Così Luca potrebbe aver inteso il v. 24 e di conseguenza aver visto nella parabola un'allegoria del festino messianico. Anche nell'*Ev. Th.* 64 la frase finale è intesa come parabola di Gesù e riferita alla cena celeste: «I compratori e i mercanti non entreranno nel luogo del padre mio». In origine, tuttavia, il v. 24 sarà stato discorso del padrone di casa, perché 1) il comando nel v. 23 viene basato su γάρ e 2) μου τοῦ δείπνου (v. 24) corrisponde al μου ὁ οἶκος del v. 23. Veramente il v. 24 anche come discorso del padron di casa oltrepassa il quadro del racconto: solo con riferimento al banchetto del tempo di salvezza il v. 24 è veramente una minaccia[38].

36. V. p. 74.

37. Cfr. A.M. Rihbany, *Morgenländischen Sitten im Leben Jesu*[5], Basilea s.d. (1962), p. 90 s.

38. Si obbietta che il v. 24 nel quadro del racconto non è una vera minaccia (per ospiti che non vogliono venire alla cena, il fatto che non verranno ammessi non costituisce una minaccia!): la difficoltà si evita col suggerimento di E. Linnemann, *Gleichnisse Jesu,* Gottinga 1961, p. 95, di intendere le risposte dei primi invitati (v. 18 s.) non come rifiuti, bensì solo come preavviso di una venuta in ritardo. In tal caso il v. 24 è effettivamente, nel quadro del racconto, una minaccia piena di significato: tutti i posti sono già occupati, se essi arrivano in ritardo. Tuttavia questa ipotesi ha contro di sé il tenore del v. 18 s. che non suggerisce affatto questa interpretazione al lettore imparziale, il v. 20 che certamente è un rifiuto definitivo, (per questo considerato dal Linnemenn, *ibidem,* come un'aggiunta), ma innanzitutto anche le quattro scuse nell'*Ev. Th.,* la redazione di Matteo (22,6) e i paralleli rabbinici che considereremo fra poco, i quali intendono il rifiuto come definitivo.

39. Portare in casa un indigente per il pasto dei giorni festivi era considerato come opera buona (*Tob.* 2,2; cfr. *Pes.* 9,11). Nella nostra storia però viene riempita di mendicanti un'intera sala pronta per una festa.

Se questo racconto non ci fosse così familiare, noi sentiremmo ancor più profondamente quanto esso è irreale. Specialmente due tratti non tengono conto dell'inserimento nelle realtà della vita: 1) gli invitati tutti senza eccezione, come per un accordo, «di colpo» si scusano in massa, e 2) l'anfitrione al loro posto chiama al banchetto proprio i mendicanti e i senza tetto [39]. Appare inevitabile concludere che il tutto sia un'allegoria, ma tale conclusione sarebbe falsa. Come una più recente indagine ha dimostrato in modo persuasivo [40], piuttosto, Gesù si riallaccia ad un ben noto soggetto di narrazione [41], e cioè alla storia del ricco gabelliere Bar Maʿjan e del povero scriba, che si trova in aramaico nel Talmud palestinese [42]. Che Gesù la conoscesse è certificato dal fatto che egli la usò un'altra volta: nella parabola del ricco epulone e del povero Lazzaro, come vedremo più oltre [43], egli ne ha utilizzato la conclusione. Il ricco gabelliere Bar Ma'jan, ci narrano, morì ed ebbe uno splendido funerale; in tutta la città cessò il lavoro, perché tutti vollero scortarlo alla estrema dimora. Contemporaneamente morì un pio scriba, e nessuno si accorge della sua inumazione. Come può Dio essere così ingiusto da permettere una cosa simile? Ecco la risposta: Bar Maʿjan, lungi dal condurre una vita devota, una sola volta aveva compiuto una buona azione e in quell'istante era stato sorpreso dalla morte. Poiché l'ora della morte è decisiva, e la buona azione non poteva più venir annullata da azioni cattive, essa doveva venir ricompensata da Dio, e ciò avvenne mediante il grandioso corteo funebre. Ma qual era quella buona azione di Bar Maʿjan? «Egli aveva approntato un banchetto (*'ªrisṭon* = ἄριστον) per i consiglieri (*bulbuṭajja* = βουλευταί), ma questi non vennero. Allora egli ordinò: i poveri (*miskene*) devono venire a mangiarlo, affinché le vivande non si sciupino» [44]. Alla luce di questa storia l'enigmatico contegno degli invitati di *Lc.* 14,18-20 ci diviene ora chiaro [45]. L'anfitrione si deve immaginare come un gabelliere che ha fatto soldi e predispone l'invito, perché vorrebbe, finalmente, essere considerato seriamente dal punto di vista sociale dai circoli indigeni già affermati. Ma, come per comune

40. W. Salm, *Beiträge zur Gleichnisforschung,* diss. Gottinga 1953, pp. 144-146.

41. Altri esempi di riallacciamenti del genere a p. 237.

42. *j. Sanh.* 6,23 c par. *j. Ḥagh.* 2,77 d; edizione critica del testo in G. Dalman, *Aram. Dialektproben,* Lipsia 1927, p. 33 s.

43. V. p. 217.

44. Dalman (v. n. 42) 34,6 s. Il seguito della storia è dato a p. 217.

45. Per quanto segue cfr. W. Salm, *o.c.* pp. 144-146.

accordo, questi gli voltano tutti le spalle e rifiutano con i pretesti più banali. Allora, in preda alla collera, egli fa chiamare in casa i mendicanti, per far vedere ai maggiorenti della città che egli ha altre risorse e che non vuol aver più nulla che fare con loro. Come Gesù non si è peritato di dimostrare, mediante la parabola dell'amministratore infedele la necessità di un'azione decisa (p. 54.216), e la incommensurabile bontà di Dio mediante il contegno del giudice iniquo (p. 186), del pastore disprezzato (p. 158-162) e della povera donna (*ibidem*), così egli non esita minimamente a scegliere nel nostro caso il contegno di un gabelliere per mostrare la collera e la bontà di Dio. Che il motivo di costui sia esattamente altrettanto poco altruista e nobile quanto quello del giudice che si libera di una querela noiosa per sua comodità (p. 186), è cosa che non solo non ha disturbato Gesù, ma lo ha piuttosto incoraggiato nella scelta dei propri esempi. Così infatti la conclusione (v. 24) acquista la sua forza inaudita [46]. Noi dobbiamo immaginarci che gli uditori di Gesù sogghignino alla descrizione degli affronti ricevuti uno dopo l'altro dal *parvenu* e della sua crescente irritazione, e che diano in grandi risate allorché si immaginano l'alta società che, nascosta dietro le finestre, osserva ironicamente lo strano corteo di ospiti spelacchiati che si avviano alla casa del pubblicano parata a festa. Come devono trasalire quando Gesù, il padron di casa, esclama decisamente: La casa è piena, la misura è colma, l'ultimo posto occupato; sprangate le porte, ora nessuno potrà più entrare!

Anche questa parabola si intende rettamente, soltanto se non si trascura il suono di giubilo insito nel grido: «Tutto è pronto» (v. 17). «Vedi, questo è il tempo tanto accetto, vedi, questo è il giorno della salvezza» (2 *Cor.* 6,2). Dio adempie la sua promessa ed esce fuori dall'occultamento [47]. Ma se i «figli del regno», i teologi e i circoli devoti, non si curano del richiamo di Dio, allora i disprezzati e i lontani da Dio prenderanno il loro posto, mentre quelli sentiranno risuonare il «troppo tardi» dalla porta della sala del convito definitivamente sprangata.

46. Ciò è visto esattamente da W. Salm, *ibidem*. Quanto segue è in parte strettamente connesso alle eccellenti osservazioni del Salm.

47. Messo giustamente in rilievo da E. Linnemann, *o.c.* pp. 96-98.

6. *L'imperativo dell'ora*

Da questa minaccia del «troppo tardi» si ricava l'imperativo dell'ora. Esso significa: adesso occorre agire con decisione. Questo dice la parabola del debitore (*Mt.* 5,25 s.; *Lc.* 12,58 s.)[1].

Mt. 5,25: τῷ ἀντιδίκῳ: colui che esige per via legale un debito o un prestito. μήποτέ (σε παραδῷ ὁ ἀντίδικος τῷ κριτῇ) non si può tradurre con «affinché una qualche volta non» (Lutero), cosa che indicherebbe un futuro indefinito, bensì significa soltanto «affinché non (*scil.* quando meno tu te lo aspetti)». καὶ εἰς φυλακὴν βληθήσῃ: la condanna del debitore ad una pena detentiva da parte del tribunale è ignota al diritto ebraico. Dobbiamo concluderne che Gesù nel descrivere la pena si riferisca intenzionalmente a norme giuridiche non ebraiche, considerate dai suoi uditori come inumane, al fine di rendere particolarmente impressionante l'orrore di tale condanna (lo stesso vale per l'esecuzione mediante annegamento, *Mc.* 9,42 par., per la vendita della moglie *Mt.* 18,25 e per la tortura *Mt.* 18,34). V. 26: οὐ μὴ ἐξέλθῃς = tu non verrai prima dimesso (elusione semitizzante del passivo). τὸν ἔσχατον κοδράντην: il quarto di asse (in Palestina = 1/100 di denaro)[2] era la più piccola moneta della valuta romana. Nemmeno un centesimo ti sarà condonato: la puntigliosa esattezza del conto illustra l'inesorabilità dell'esecuzione del verdetto.

Tu sei, dice Gesù, nella posizione dell'accusato, che fra pochissimo tempo starà dinanzi al giudice, dove può essere arrestato ogni minuto e che sul cammino del tribunale incontra il proprio avversario. Trascinato egli stesso dalla scena descritta, Gesù scongiura gli uditori[3] esclamando: Metti l'affare in chiaro, sinché sei ancora in tempo! Riconosci il tuo debito! Prega il tuo avversario di avere indulgenza e pazienza (cfr. *Mt.* 18,26. 29)! Se non ci riesci, la tua fine sarà spaventosa!

A questa parabola si apparenta strettamente quella dell'amministratore infedele (*Lc.* 16,1-8).

1. V. pp. 48-50.

2. Bill. 1, p. 291.

3. W. Salm, *Beiträge zur Gleichnisforschung,* diss. Gottinga 1953, p. 107.

V. 1: ἄνθρωπος πλούσιος: probabilmente qui si debbono presupporre condizioni proprie della Galilea; il πλούσιος è presumibilmente inteso come proprietario di un vasto terreno, con un amministratore sul posto [4]. διεβλήθη: all'Oriente sono ignoti tanto la contabilità quanto ogni controllo regolare. V. 3: εἶπεν δὲ ἐν ἑαυτῷ = egli riflette (il semitico non ha un vocabolo che indichi il pensare, riflettere, ponderare). σκάπτειν: «egli non è abituato a lavorare nei campi». V. 4: ἔγνων = «ora mi viene in mente». V. 5-7: all'appropriazione indebita (v. 1) egli aggiunge il falso in atto pubblico. I debitori (χρεοφειλέτης) sono o affittuari, i quali debbono versare una data parte del reddito della loro terra come fitto, o grossisti, che hanno ottenuto forniture contro titoli di debito. 100 *bath* (=hl. 36,5) di olio corrispondono al provento di 146 olivi [5] e ad un debito di circa 1000 denari; 100 *kor* (= 364,4 hl.) [6] di frumento son 275 quintali e corrispondono al reddito di 42 ettari [7] per una somma di circa 2.500 denari. Si tratta dunque di debiti assai rilevanti. L'abbuono (18 hl. di olio, 73 hl. di grano) è di valore press'a poco pari in entrambi i casi, poiché l'olio è assai più caro del grano [8]; espresso in denaro esso equivale a 500 denari [9]. Gesù in questa parabola si uniforma dunque alla predilezione dei narratori orientali per le grosse cifre [10]. V. 6 s.: δέξαι σου τὰ γράμματα: «Eccoti il tuo titolo di debito». L'amministratore ha in deposito i contratti d'affitto o i titoli di debito scritti dai debitori. Egli li fa cambiare da loro stessi, perché spera che l'inganno, data la grafia uguale, non appaia, oppure si fa sten-

4. Cfr. più sopra p. 86 s.; W. Grundmann, *Die Geschichte Jesu Christi,* Berlino 1956, p. 171.

5. Il prodotto medio di un olivo in Palestina comporta 120 Kg. di olive, ossia 25 l. di olio, cfr. J. Herz, *Grossgrundbesitz in Palästina zur Zeit Jesu,* in: Palästina-Jahrbuch 24 (1928), p. 100; G. Dalman, *Arbeit und Sitte* IV, Gütersloh 1935, p. 192. Sino a 30 l.: K. - E. Wilken, *Biblisches Erleben in Heiligen Land* II, Lahr-Dinglingen 1954, p. 89.

6. G. Dalman, *ibidem* III (1933) p. 152.

7. G. Dalman, *ibidem* pp. 155.159 secondo L. Pinner, *Wheat Culture in Palestine,* Tel-Aviv 1930, p. 68: nella Palestina moderna, facendo la media di otto annate, il prodotto di un ettaro di frumento ammontava a Kg. 652,4.

8. K.H. Rengstorf, in: *Das Neue Testament Deutsch* 3^9, Gottinga 1962, *ad l.*

9. Secondo *B.M.* 5,1 il prezzo normale per 1 kor di grano è di 1 denaro d'oro = 25 denari d'argento. Quindi 20 kor = 500 denari. Cfr. per i prezzi dei cereali ancora J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*^{3}, Gottinga 1962, pp. 137-139.

10. Altri esempi p. 29 ss.

dere i nuovi documenti. V. 7: λέγει· per il *praes. hist.* v. p. 217. Nello stesso modo egli procede con gli altri debitori (ἕνα ἕκαστον v. 5). V. 8: καὶ ἐπῄνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας: probabilmente in origine con il κύριος s'intende Gesù, v. più sopra p. 51.

Il senso di disagio urtante, su cui si è ampiamente discusso in tutti i tempi, provocato dal fatto che questa parabola presenti come modello uno scellerato [11], dovrebbe sparire se si considera il racconto nella sua consistenza originaria (vv. 1-8), prescindendo dagli ampliamenti (vv. 9-13) [12]. Come nella parabola del ladro notturno [13], Gesù si allaccia ad un avvenimento concreto, che gli dev'esser stato narrato con indignazione. Egli lo ha scelto apposta come esempio, perché in tal modo poteva esser sicuro di suscitare doppia attenzione in uditori che ancora non lo conoscevano. Questi si aspettano che Gesù concluda con una parola di aspra riprovazione. Invece restano colti completamente di sorpresa, perché Gesù... loda l'imbroglione. Siete indignati? Imparate la lezione! Voi siete proprio nella stessa situazione di quel fattore, che aveva il coltello alla gola ed era minacciato dalla rovina della sua esistenza, — solo che la crisi che vi minaccia, nella quale anzi voi siete già in pieno, è incomparabilmente più spaventosa. Quest'uomo era φρόνιμος (v. 8 a), vale a dire ha afferrato la criticità della situazione [14]. Non ha lasciato correre le cose, egli ha agito all'ultimo minuto, prima che la sventura incombente precipitasse su di lui, — certo ha agito fraudolentemente senza alcun scrupolo (τῆς ἀδικίας, v. 8), Gesù non lo nega, ma non è questa la questione: egli ha agito audacemente, con decisione e intelligenza, e si è rifatto una vita. Essere avveduti, questo è l'imperativo dell'ora anche per voi! Tutto è in giuoco!

Contro questo imperativo dell'ora non v'è scampo alcuno.

11. I diversi tentativi di «riabilitazione» del fattore infedele sono tutti falliti.

12. V. p. 51 ss. circa gli ampliamenti del testo.

13. V. p. 55 s.

14. V. p. 52 n. 83.

Questo ci dice la parabola del ricco epulone e del povero Lazzaro (*Lc.* 16,19-31).

Dal punto di vista linguistico il duplice presente storico (v. 23: ὁρᾷ; v. 29: λέγει) in Luca è assai sorprendente. Infatti, dei 90 presenti storici che si trovavano nel materiale da lui ripreso a Marco [15], egli ne ha conservato uno solo (*Lc.* 8,49: ἔρχεται), scartando gli altri 89. Questo ci assicura che i sei presenti storici, che si trovano nelle parabole di Luca (13,8; 16,7.23.29; 19,22) e nell'introduzione della parabola di 7, 40, valgono come indizi dell'esistenza di una tradizione anteriore a Luca. Per la comprensione della parabola nei suoi particolari così come nell'insieme è essenziale la constatazione che nella sua prima parte essa si riannoda ad una nota trama narrativa avente per soggetto il capovolgimento della sorte nell'aldilà. È la favola egiziana del viaggio di Si-Osiris e di suo padre Seton-Haemwese nel regno dei morti, che si conclude con le parole: «Chi sulla terra è buono, trova bontà anche nel regno dei morti; ma chi sulla terra è malvagio, quegli anche (là) riceve cattiveria» [16]. Questo racconto era stato portato in Palestina da Ebrei alessandrini, e vi aveva incontrato grande favore come la storia del povero scriba e del ricco pubblicano Bar Ma'jan. Che Gesù si riallacci a tale racconto è confermato dal fatto che egli lo utilizza anche nella parabola del grande festino (v. p. 212 s.). Là troviamo narrato il principio della storia: come lo scriba venga sepolto senza fasto, e il gabelliere invece con gran pompa. Ora si arriva alla sua conclusione. A un collega del povero scriba è concesso di vedere in sogno che forma ha preso nell'aldilà la sorte di entrambi: «Alcuni giorni più tardi, quello scriba vide il suo collega in giardini di bellezza paradisiaca, solcati da acqua di fonte. Ed egli vide anche Bar Ma'jan, il pubblicano, che stava sulla riva di un fiume, e cercava di raggiungere l'acqua, ma non ci riusciva» [17]. V.

15. Luca ha introdotto in blocco il materiale di Marco nel proprio testo originario: 1) *Mc.* 1,21-39; 2) *Mc.* 1,40-3,11; 3) *Mc.* 4,1-25; 3,31-35; 4,31-6,44; 8,27-9,40; 4) *Mc.* 10,13-52; 5) *Mc.* 11,1-14,16. La stessa tecnica dell'incorporazione di blocchi nella propria fonte è stata applicata da Luca nella composizione degli *Atti degli Apostoli,* cfr. J. Jeremias, *Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte,* in: ZNW 36 (1937), pp. 205-221, spec. 219.

16. H. Gressmann, *Vom reichen Mann und armen Lazarus,* in: Abh. d. preuss. Akad. d. Wiss. 1918, phil.-hist. Klasse n. 7. Il manoscritto appartiene all'epoca intorno al 50-100 d.C., per il racconto in sé il *terminus post quem* è il 331 a.C. (S. Morenz in: ThLZ 78 [1953], col. 188).

17. *j. Sanh.* 6,23 s par. *j. hagh.* 2,77 d, edizione critica del testo in G. Dalman, *Ara-*

19: L'uomo ricco, il quale non ha bisogno di lavorare, imbandisce ogni giorno festini con ospiti, abbigliato con una preziosa veste di lana purpurea ed una sottoveste di finissimo lino egiziano [18]. Il fatto che la sua colpa non venga messa più chiaramente in rilievo, benché, come è dimostrato dalla sua sorte, sia pensato come un crapulone senza Dio, si spiega proprio col particolare che Gesù si rifà ad un argomento ben noto ai suoi uditori. V. 20: Lazzaro è l'unica figura di parabola che abbia un nome; il nome («Dio aiuta») ha dunque un significato speciale. Lazzaro è un mendicante (πτωχός cfr. *Io.* 13,29) paralizzato (ἐβέβλητο = *r^e^me* = «buttato giù, giacente»), afflitto da una malattia della pelle (v. 21 b), il quale ha il suo posto di questua sulla strada dinanzi al portone del palazzo del riccone e da lì invoca l'elemosina dai passanti. V. 21: ἐπιθυμεῖν con l'infinito designa in Luca costantemente [19] il desiderio rimasto insoddisfatto: «egli si sarebbe volontieri saziato (se lo avesse potuto)» [20]. ἀπὸ τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τοῦ πλουσίου: πίπτειν = *n^e^phal* = elusione semitizzante del passivo: «venir gettato» [21]. Deve quindi esser tradotto: «ciò che veniva gettato al suolo da quanti sedevano alla tavola del ricco». Con ciò non s'intendono le briciole che cadevano a terra, bensì i pezzi di focaccia che, usati per intingere nelle ciotole e per detergere le mani, si buttavano poi sotto la tavola [22]. Come

*maische Dialektproblem*², Lipsia 1927, p. 33 s. La suddetta citazione in Dalman, p. 34 r. 9-11.

18. R. Delbrueck, *Antiquarisches zu den Verspottungen Jesu,* in ZNW 41 (1942), p. 128. I mantelli di porpora erano assai cari; del pari le vesti di lino passavano per particolarmente lussuose.

19. *Lc.* 15,16; 16,21; 17,22; 22,15; così anche *Mt.* 13,17; *1 Petr.* 1,12; *Apoc.* 9,6. Diversamente nel N.T. soltanto *Hebr.* 6,11.

20. Così intende la v.l. + καὶ οὐδεὶς ἐδίδου αὐτῷ φ 1 vg^cl^. Cfr. p. 154 n. 35, su ἐπεθύμει *Lc.* 15,16.

21. Cfr. *Lc.* 10,18 πεσόντα (di Satana) con *Io.* 12,31 ἐκβληθήσεται e con *Apoc.* 12, 9 ἐβλήθη. Inoltre *Io.* 12,24 πεσών (del grano di frumento) = «venir sparso».

22. Dopo il pasto i resti di pane giacenti sul pavimento debbono venir raccolti; chi tralascia di farlo, cade (per aver disprezzato il pane) nelle mani del principe della povertà (*b. Hul.* 105 b). Perciò dice il proverbio: «Resti di pane in casa vi introducono la povertà» (*b. Pes.* 111 b). Nelle case degli scribi si faceva particolarmente attenzione. «Se colui che serve a mensa è un allievo scriba, egli raccoglie i pezzi grossi (almeno) quanto un'oliva» (*Tos. Ber.* 6,4; *b. Ber.* 52 b [*Bar.*]). Ma in generale si era assai trascurati. «Non si deve mordere un pezzo di pane (che si è tuffato nel piatto) e poi tuffarlo nel piatto nuovamente, a causa del pericolo di vita (per malattie infettive)» (*Tos. Ber.* 5,8), vale a dire: ma si butta il resto sotto il tavolo (S. Krauss, *Talmudische Archäologie* III, Lipsia 1912, p. 51 s.).

avrebbe voluto Lazzaro calmare con essi la sua fame! I cani sono cani randagi che gironzolano intorno, dai quali il povero paralitico impotente e mezzo nudo non può nemmeno difendersi. Per il concetto del contrappasso vigente nell'antico ebraismo, la sua sorte lo contrassegna come peccatore punito da Dio. Poiché Gesù non fa entrare in scena, come il racconto popolare, un pio scriba, ciò che segue è per gli ascoltatori del tutto inaspettato. V. 22: εἰς τὸν κόλπον 'Αβραάμ è la designazione del posto d'onore nel banchetto celeste alla destra (cfr. *Io.* 13,23) del capofamiglia Abramo; questo posto d'onore, supremo fine della speranza, significa che Lazzaro sta al vertice di tutti i giusti. Egli ha sperimentato un rovesciamento delle circostanze: sulla terra egli vedeva il ricco seduto a tavola, ora egli stesso può sedere al banchetto; sulla terra era disprezzato, ora gode del massimo onore. Egli scopre che Dio è il Dio dei più poveri e degli abbandonati. ἀπέθανεν δὲ καὶ ὁ πλούσιος καὶ ἐτάφη: il funerale del ricco è, come dimostra la trama di base già menzionata, uno splendido corteo funebre. Nei vv. 23-31 non si tratta della sorte finale, bensì della sorte immediatamente dopo la morte [23]. Ciò risulta già dal confronto con il racconto cui Gesù si riallaccia, e viene confermato dall'uso del termine ᾅδης (v. 23); infatti il N.T. distingue sempre nettamente tra l' ᾅδης intermedia e la γέεννα finale [24]. Qui si tratta, dunque, dello stato intermedio [25]. V. 23: Che giusti ed empi nell'aldilà si vedano vicendevolmente è rappresentazione corrente nel tardo giudaismo [26]. V. 24: Il ricco si richiama alla progenitura di Abramo, vale a dire alla partecipazione (mediata dalla discendenza) al merito sostitutivo di Abramo. La sua umile supplica deve illustrare l'orrore dei tormenti: già una sola goccia d'acqua lasciata cadere sulla lingua dalla fonte che sgorga nel luogo dei giusti sarebbe un lenimento della pena. V. 25: La discendenza di Abramo viene riconosciuta (τέκνον) [27], ma non il suo valore salutifero [28]. Secondo il tenore del v. 25

23. Cfr. ThWb v, p. 767 n. 37 *s.v.* παράδεισος; W. Michaelis, *Versöhnung des Alls,* Gümlingen 1950, p. 65 s.

24. ThWb I, p. 148 s. 655 s.

25. I tormenti fisici non contraddicono quest'ipotesi. Essi facevano parte della trama e nell'ebraismo vengono usati per la descrizione della condizione intermedia, benché questa sia incorporea.

26. Nello stato intermedio: *4 Esdr.* 7,85.93; *syr. Bar.* 51,5 s.; documenti rabbinici: Bill. II, p. 228; IV, p. 1040. Nello stato finale: *Lc.* 13,28; Bill. IV, p. 1114 s.

27. K. Bornhäuser, *Studien zum Sondergut des Lukas,* Gütersloh 1934, p. 155.

28. Cfr. *Mt.* 3,9 par.; *Io.* 8,37 ss.

potrebbe sembrare che la dottrina del contrappasso, qui formulata, sia intesa in senso puramente esteriore (ricchezza terrena/tormento ultraterreno; povertà sulla terra/ristoro nell'aldilà). Ma (a prescindere dalla contraddizione del contesto nel v. 14 s.) dove avrebbe mai Gesù sostenuto l'opinione che la ricchezza in se stessa si porti dietro l'inferno, e la povertà in se stessa il paradiso? Il confronto con il racconto originario utilizzato da Gesù mostra senza possibilità d'equivoco che in realtà il v. 25 intende dire piuttosto che empietà e durezza di cuore vengono puniti, pietà e rassegnazione ricompensati. Dato che la trama è nota, Gesù si limita ad allusioni, senza descrizioni esplicite: da un lato mediante il nome di Lazzaro = «Dio aiuta» (v. al v. 20), dall'altro con la supplica del v. 27 ss., con la quale il ricco riconosce la sua impenitenza [29]. V. 26: La «voragine» esprime l'irrevocabilità della decisione divina. Il v. 26 mostra che Gesù ignora la dottrina del purgatorio. V. 27: πέμψῃς pensa ad un'apparizione del defunto Lazzaro «forse in sogno o in una visione» [30]. V. 28: διαμαρτύρεσθαι = «scongiurare» (*scil.* col riferimento al contraccambio dopo la morte). V. 31: ἀναστῇ porta un ultimo rincaro. Sinora si parla solo di un'apparizione di Lazzaro morto, adesso si considera addirittura la possibilità di una sua risurrezione corporale dai morti. Persino un miracolo simile, che supera tutte le testimonianze immaginabili della potenza divina nella realtà quotidiana, rimarrebbe senza effetto su gente «che non ascolta Mosè ed i profeti», cioè non li ubbidisce. Il richiamo a «Mosè e i profeti» come sinonimo della rivelazione (v. 29.31) è anticipazione della Pasqua (questo giudizio vale anche per *Lc.* 13,28); l'espressione secondo *Lc.* 24,27.44 non esclude colui che ubbidisce nei confronti della rivelazione definitiva, ma anzi lo include, poiché quest'ultima porta a perfezione la rivelazione contenuta nella legge e nei profeti (*Mt.* 5,17).

Questa parabola è una delle quattro parabole a due vertici [31]. Il primo vertice (vv. 19-23) ha per oggetto la rivoluzione delle

29. Per contro non si dovranno trarre conclusioni dal verbo ἀπέλαβες (16,25) circa il contegno di entrambi nella vita terrena (che il ricco abbia preso il bene egoisticamente e Lazzaro accettato con sottomissione la sorte difficile, cfr. W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu,* Amburgo 1956, p. 217). A ciò si oppone inequivocabilmente la parola ὁμοίως. Si tratta piuttosto dell'elusione aramaizzante del passivo (ἀπολαμβάνειν = ricevere in sorte da Dio, come *Gal.* 4,5; *Col.* 3,24; 2 *Io.* 8).

30. W. Michaelis, *ibidem* p. 264 n. 151.

31. V. p. 42.

sorti nell'aldilà, il secondo vertice (vv. 24-31) il rigetto delle due suppliche del ricco, di mandare cioè Lazzaro da lui e dai suoi cinque fratelli. Poiché la prima parte si ricollega ad una trama ben nota, l'accento cade sull'elemento nuovo aggiunto da Gesù, sull'«epilogo»[32]. Come tutte le altre parabole a doppio vertice, anche la nostra ha, dunque, il «peso a poppa». Vale a dire: Gesù non vuol prendere posizione sul problema 'ricco e povero', non vuol nemmeno impartire insegnamenti sulla vita oltre la morte, bensì racconta la parabola per ammonire la gente che assomiglia al ricco e ai suoi fratelli di fronte alla minacciosa fatalità. Il povero Lazzaro è, dunque, soltanto una figura collaterale, un termine di contrasto. Qui si tratta dei sei fratelli, e la parabola dovrebbe chiamarsi non «del ricco epulone e del povero Lazzaro», ma «dei sei fratelli». I fratelli sopravviventi, che hanno il loro riscontro negli uomini della generazione del diluvio universale, che si godono la vita senza alcun sospetto, senza udire lo strepito del diluvio universale che avanza (*Mt.* 24,37-39 par.), sono uomini del di qua come il loro fratello defunto. Come questo essi vivono in spietato egoismo, sordi alla parola di Dio, poiché pensano che con la morte tutto sia finito (v. 28). Con tono di scherno questo tipo di scettici uomini del mondo aveva già obiettato a Gesù che egli dovrebbe dar loro solide prove di una vita dopo la morte, se davvero essi debbono prendere sul serio la sua minaccia. Gesù vorrebbe aprir loro gli occhi, ma l'esaudimento della loro richiesta non sarebbe la via migliore. Un miracolo non avrebbe senso; persino il miracolo più grande, una risurrezione dai morti, sarebbe vano[33]. Chi infatti non si inchina alla parola di Dio, non sarà indotto alla conversione nemmeno da un miracolo. *Auditu salvamur, non apparitionibus* (Bengel). La pretesa di segni è una scappatoia ed espressione di impenitenza. Vale a questo proposito la parola: «Mai più Dio darà un segno a questa generazione» (*Mc.* 8,12)[34].

32. T.W. Manson, *Sayings* p. 298.

33. Cfr. *Io.* 11,46 ss.: la resurrezione di Lazzaro completa la cieca ostinazione.

Che si deve fare? Gesù risponde con sempre nuove immagini: Restate svegli (*Mc.* 13,35), rialzate le vesti [35], accendete le lampade (*Lc.* 12,35), indossate l'abito nuziale (*Mt.* 22,11-13)! Ciò che queste ed altre immagini simili intendono, si può dimostrare nel modo migliore con la piccola parabola dell'invitato senza veste di nozze (*Mt.* 22,11-13) [36].

V. 11: εἰσελθὼν δὲ ὁ βασιλεὺς θεάσασθαι τοὺς ἀνακειμένους: che lo stesso padrone di casa non prenda parte al pasto (ad es. *Lev. r.* 28 a 23,10), è una particolare cortesia nei conviti solenni; egli lascia le vivande ai suoi ospiti soltanto e si limita ad apparire durante il pasto. ἔνδυμα γάμου: nel caso della mancanza dell' «abito di nozze» non si deve pensare ad un vestito particolare, che si portasse solo eccezionalmente in occasione di solennità; si tratta invece di un vestito lavato di fresco (cfr. *Apoc.* 22,14; 19,8) [37]; la veste sporca significa disprezzo dell'ospitante. V. 12: circa l'apostrofe ἑταῖρε v. quanto a *Mt.* 20,13 (p. 164). πῶς εἰσῆλθες = «con qual diritto» (non: in qual modo) sei entrato?» «Ma egli tacque» — e con ciò noi non veniamo a sapere come mai egli non sia vestito a festa. Forse egli si è intrufolato senza averne diritto e tace vergognandosi allorché si vede scoperto? Oppure il suo impossibile abbigliamento era un affronto consapevole all'ospite e il suo silenzio è ostinazione nell'insulto? Il parallelo rabbinico, che citiamo qui appresso, conduce ad un'altra risposta: egli era invitato, ma era stolto, non s'era preparato e la chiamata al pranzo di nozze venne prima

34. Questo è in ogni caso anche il senso del *logion* del segno di Giona. La redazione di Matteo è secondaria (v. p. 127); *Lc.* 11,30 («come Giona servì di segno ai niniviti, così il Figlio dell'uomo lo sarà per questa generazione») offre la redazione più antica (solo τοῖς Νινευΐταις potrebbe essere un'aggiunta illustrativa, cfr. A. Vögtle, p. 272). Secondo questa formulazione più antica il ritorno dell'inviato da Dio dalla morte è il *tertium comparationis.* La parusia è l'unico segno che Iddio — troppo tardi per mutar vita! — darà; altri segni Iddio non ne darà. Cfr. ThWb III, p. 413; A. Vögtle in: *Synoptische Studien* (Wikenhauser Festschrift), Monaco s.d. = 1954, pp. 230-277.

35. Si rialzano le vesti coll'infilare i lembi della veste lunga ed ampia nella fascia alla cintola, affinché l'abito non sia d'impedimento al lavoro e non venga insudiciato (G. Dalman, *Arbeit und Sitte* V, Gütersloh 1937, pp. 232-240).

36. Sul contesto v. più sopra p. 75 s.; sul v. 14 p. 125.

37. I.K. Madsen, *Zur Erklärung der evangelischen Parabeln,* in: ThStKr 101 (1929), p. 301 n. 2; Dalman, *ibidem* p. 158. Cfr. *Ta'an.* 4,8 (della festa danzante delle vergini di Gerusalemme): «Tutti gli abiti debbono essere lavati di fresco».

di quanto egli si aspettasse. Abbiamo, quindi, davanti a noi una delle numerose parabole della crisi [38]: l'appello può giungere ad ogni istante. Guai a colui che non è preparato!

Ma a che cosa pensa Gesù praticamente parlando della veste linda, che si deve indossare se si vuole esser ammessi alla mensa nuziale? Qui si dovrà distinguere tra la risposta rabbinica e quella dell'Evangelo. La risposta rabbinica si deduce da *b. Shabb.* 153 a. Ivi leggiamo che un teologo palestinese del I sec. R. 'Eli 'ezer, disse: Fa' penitenza un giorno prima della tua morte! E i suoi scolari gli chiesero: Ma come può sapere l'uomo in quale giorno morirà? Ed egli rispose: Tanto più faccia penitenza quest'oggi, poiché potrebbe morire domani; così per tutto il corso della sua vita, egli verrà trovato in penitenza. Anche Salomone nella sua sapienza ha detto: In ogni istante siano le tue vesti bianche, ed a nessun istante manchi l'olio sul tuo capo» (*Eccl.*9,8). A spiegazione di queste parole segue una parabola del Rabban Ioḥanan bën Zakkai (ca. 80) [39] su di un re, che invitò a cena senza precisare l'ora. I saggi indossarono l'abito festivo, gli stolti andarono al loro lavoro. Improvvisamente giunge la chiamata al banchetto, e quelli che hanno vesti insudiciate non vengono ammessi alla mensa. Qui è lampante che l'abito della festa è la penitenza [40]. Indossalo prima che sia troppo tardi, «un giorno prima della tua morte», cioè, oggi! La conversione, ecco l'imperativo dell'ora.

Ma vi è anche un'altra interpretazione dell'immagine della veste nuziale, radicata nell'Antico Testamento, e l'insieme delle parole di Gesù indica inequivocabilmente che egli questa aveva in mente. *Is.* 61,10 (dunque un capitolo che per Ge-

38. V. pp. 55-73.

39. Il parallelo *Midhr. Qoh.* 9,8 attribuisce la parabola a R. Jehudha I. (m. 217); ma W. Bacher, *Agada der Tannaiten* I², Strasburgo 1903, p. 36 n. 1, sottolinea giustamente che già R. Meïr (intorno al 150) conosce la parabola, ragion per cui l'indicazione di autore in *b. Shab.* 153 a (Rabban Joḥanan ben Zakkai) merita la preferenza.

40. Il parallelo *Midhr. Qoh.* 9,8 interpreta la veste bianca come adempimenti della legge, opere buone e studio della Tora. Questa non è una distinzione oggettiva, bensì la spiegazione rabbinica della parola penitenza.

sù era particolarmente importante: *Mt.* 5,3 s.; 11,5 par. *Lc.* 7, 22 v. p. 137 s.; *Lc.* 4,18 s. v. p. 138 s.; 257 n. 120) dice:

> «poiché egli mi ha fatto indossare le vesti della salvezza,
> e mi ha ricoperto del manto di giustizia,
> come il giovane sposo si cinge il capo di una corona,
> e una sposa si orna dei suoi monili».

Iddio riveste i redenti con l'abito nuziale della salvezza! Frequentemente l'Apocalissi parla di questa veste. *Hen. aeth.* 62, 15 s. così descrive la «veste di splendore», con cui «i giusti e gli eletti» devono essere rivestiti:

> «E questa dev'essere la vostra veste:
> una veste di vita presso il Signore degli spiriti.
> Le vostre vesti non invecchieranno,
> e la vostra magnificenza non passerà dinanzi al Signore degli [spiriti»] [41].

L'Apocalisse di Giovanni parla ripetutamente della veste escatologica come della veste candida (3,4.5.18), della splendida, linda veste di bisso (19,8), che verrà donata da Dio. «Rallegratevi e giubilate e aggiungete letizia alla vostra letizia, perché si sono compiuti i tempi, in cui io indosserò la mia veste (ἔνδυμα), che mi era stata preparata sin dall'inizio», dice *Pistis Sophia* 8 [42]. In tutti questi passi, la veste bianca, vale a dire la veste della vita e della magnificenza, che non invecchia e non passa mai, è simbolo della giustificazione promessa da Dio (cfr. specialm. *Is.* 61,10), e l'essere rivestito con tale veste è immagine dell'appartenenza alla comunità dei redenti. Se ci rammentiamo che Gesù parlava del tempo della salvezza come del mantello nuovo (*Mc.* 2,21 par., v. p. 139 s.) e che egli paragonava

41. Cfr. più oltre *Hen. slav.* 9 (ed. A. Vaillant, *Le Livre des Secrets d'Hénoch,* Parigi 1952, p. 24,15 ss.): «E il Signore disse a Michele: 'Prendi Enoch e levagli le (vesti) terrene ed ungilo con l'olio buono e fagli indossare le vesti della gloria».

42. Ed. C. Schmidt, *Koptisch-gnostische Schriften* 1, Lipsia 1905, p. 9,27-29.

la remissione con l'abito d'onore che il padre fa indossare al figliuol prodigo (*Lc.* 15,22, v. p. 155), non porremo in dubbio che anche dietro *Mt.* 22,11-13 ci sia questo paragone. Iddio ti offre la veste candida della salvezza e della giustificazione promessa. Indossala, un giorno prima dell'avvento del diluvio universale, un giorno prima dell'ispezione degli invitati a nozze: oggi!

Nel senso inteso da Gesù, conversione, ha instancabilmente insistito J. Schniewind [43], è l'abito nuziale e la lampada accesa (*Mt.* 5,16), è il capo unto d'olio (6,17), è musica e danza (*Lc.* 15,25), è la letizia del figlio che può tornare a casa, letizia di Dio più che per novantanove giusti. Ma il ritorno è autentico, solo allorché è rinnovo di vita.

Il ritorno a casa principia col fatto che gli uomini «ridiventano [44] come fanciulli» (*Mt.* 18,3) [45]. È notoriamente in discussione quale sia il *tertium comparationis* nel paragone col fanciullo, e le interpretazioni suggerite sono numerose. Dovrebbe tuttavia esser chiaro in ogni caso che per «fanciulli» si intendono bimbi nella prima infanzia; già così l'intende l'*Ev. Th.* 22: «Questi piccoli (bimbi), che vengono allattati, assomigliano a coloro che entrano nel regno del Signore».

Si deve prescindere da quei tentativi d'interpretazione, nati dal pensiero occidentale, ma che non trovano alcun appoggio nell'uso corrente

43. Inoltre: *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn,* Gottinga 1940, p. 8 s., riprodotto in: J. Schniewind, *Die Freude der Busse* (Kleine Vandenhoeck-Reihe 32), Gottinga 1956, p. 40 s.

44. Ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία... Στρέφεσθαι difficilmente significa qui «convertirsi», poiché tale parola ha solo sporadicamente questo significato (nei LXX solo in *Ier.* 41 [34], 15 v. 1. Cod. A; nel N.T. solo in *Io.* 12,40). Il termine usuale per «convertirsi» è piuttosto ἐπιστρέφειν. Da ciò si deve dedurre che στρέφεσθαι nel nostro passo è la traduzione dell'aramaico *tubh, hᵃphakh* nel significato di «nuovamente» (cfr. P. Joüon in: *Recherches de science religieuse* 18 [1928], p. 347 s.).

45. *Mt.* 18,3 nei confronti dei paralleli *Mc.* 10,15; *Lc.* 18,17; *Io.* 3,3.5 ha una tinta più fortemente semitica (cfr. J. Jeremias, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten,* Gottinga 1958, p. 64 n. 4) e perciò è da considerarsi come la redazione più antica del *logion.*

delle lingue orientali, particolarmente in quello biblico, ad es.: il bimbo si lascia fare dei regali, il bimbo è per natura umile [46], ecc. Restano, quindi, possibili appena tre interpretazioni da prendersi in considerazione. Primo: è locuzione fissa della terminologia battesimale ebraica che il proselite assomigli a un «neonato», perché Iddio nel battesimo gli rimette i peccati [47]. Qui il bimbo — e precisamente il bimbo neonato — è prototipo della purezza. *Mt.* 18,3 secondo quest'interpretazione avrebbe il senso: «Se voi non divenite puri (mediante la remissione di Dio) come i bimbi (neonati), non potete essere ammessi [48] nel dominio regale di Dio». È più probabile una seconda interpretazione, sostenuta da Matteo nel contesto. Egli spiega il «diventare di nuovo come un fanciullo» con ταπεινοῦν ἑαυτόν (*Mt.* 18,4); l' «abbassare se stessi» avviene mediante il riconoscimento della colpa [49], col farsi piccolo dinanzi a Dio; *Mt.* 18,4 significa dunque: «Chi (dinanzi a Dio) si abbassa (in modo da diventare) come questo bambino» [50]. Il *tertium comparationis* nel paragone col bambino, in questa interpretazione è quest'essere piccolo proprio del bambino, sicché «divenire di nuovo come un bambino» significherebbe «ridiventare piccino», e precisamente dinanzi a Dio! Ma il paragone di *Mt.* 18,3 con i paralleli di Marco e Luca dimostra che in origine il *logion* era riferito isolatamente; solo la tradizione deve aver collocato qui il v. 4 (forse un rimaneggiamento di *Mt.* 23,12 b). Ora si deve ancor considerare una terza interpretazione del «ridiventare come un fanciullo». Sappiamo che Gesù si è rivolto a Dio col nome di *'Abba,* «Padre» (*Mc.* 14,36, cfr. *Rom.* 8,15; *Gal.* 4,6). L'appellativo divino Abba è senza paralleli in tutt'intera la letteratura ebraica [51]. Questo sor-

46. T.W.Manson, *Sayings,* p. 207: «There is no parallel in Rabbinical literature to the idea that the child is the type of humility».

47. Documenti in J. Jeremias, *ibidem* p. 39 ss.; E. Sjöberg, *Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinischen Judentum,* in: Studia Theologica 4 (1950), pp. 44-85.

48. Εἰσέλθητε: l'imperfetto aramaico che ne sta alla base ha senso modale («potete») ed elude il passivo (letteralmente: «non entrerete»).

49. ταπεινοῦν ἑαυτόν= ebr. *hišpil 'açmo* = aram. *'ašpel garmeh* = confessare la colpa (A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus,* Stoccarda 1929, p. 545).

50. Per ὡς τὸ παιδίον τοῦτο (*Mt.* 18,4), cfr. ὡς παιδίον (*Mc.* 10,15; *Lc.* 18,17) = «come se egli fosse un bimbo».

51. J. Jeremias, *Abba,* in: Jeremias, *Abba, Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte,* Gottinga 1965 cfr. Bill. I, pp. 393 s. 410; II, p. 49 s.; in tutto il materiale circa l'invocazione di Dio come padre, in nessun luogo si trova *Abba.* Qui abbiamo con certezza la *ipsissima vox Iesu.*

prendente dato di fatto si spiega pensando che Abba era parola del linguaggio familiare quotidiano, che nessuno aveva osato applicare a Dio. Gesù aveva il pieno potere di farlo: egli parla al suo Padre celeste con la stessa fiducia e confidenza d'un bimbo verso il proprio padre [52]. Qui dovrebbe trovarsi la chiave di *Mt.* 18,3 [53]: i bimbi possono dire Abba. «Se voi non imparate a dire Abba, non potrete trovare ammissione nel regno di Dio». A favore di quest'interpretazione del «ridiventare come un bambino» parlano la sua semplicità e il suo radicamento nel centro dell'Evangelo.

Dunque, questo è l'inizio della conversione e della nuova vita: che un uomo impari a chiamare il proprio Dio Abba, con la fiducia di un bambino, perché si sa sicuro presso di Lui ed amato senza limiti.

Certamente *Mt.* 18,4 ha qui ragione in quanto di questo ridivenire fanciullo fa parte la confessione della colpa (cfr. *Lc.* 15,18), la sottomissione, il farsi povero, il ritornare piccino dinanzi a Dio. Questo è il senso più profondo, che Gesù ha in vista nella παραβολή dei posti a tavola (*Lc.* 14,7-11 par. *Mt.* 20,28 D it sy^c).

In aramaico questo *logion,* trasmesso in due redazioni, è una «strofa ritmica» in parallelismo antitetico [54]; entrambe le redazioni nel loro accordo contenutistico e strutturale, pur con completa divergenza del testo letterale sono un esempio ricco d'insegnamenti per quanto concerne le varianti di traduzione nel N.T. (v. più sopra p. 27 s.). *Lc.* 14,8: γάμοι =δειπνῆσαι (*Mt.* 20,28 D) ha il significato generico di «banchetto» [55]: Gli ospiti più di riguardo, che spiccano sia per la loro età che per la posizione sociale [56], giungono di solito per ultimi. V. 9: Colui che è stato svergognato deve accettare l'ultimo posto perché nel frattempo tutti gli altri posti sono stati occupati. V. 10: L'ammonimento a prendere volontariamente il posto più umile ha il suo modello veterotesta-

52. Il significato centrale di *Abba* come designazione di Dio e appellativo di Dio in bocca di Gesù è sviluppato esaurientemente in Jeremias, *Abba* (v. nota prec.).

53. T.W. Manson, *Teaching,* p. 331.

54. M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*², Oxford 1954, p. 132.

55. V. p. 28.

56. T.W. Manson, *Sayings,* p. 278.

mentario in *Prov.* 25,6 s.: «Non pavoneggiarsi dinanzi al re e non assidersi al posto dei grandi (7). Che è meglio sentisi dire: «sali più su», che venir umiliato in presenza del principe». Nella letteratura rabbinica si trova una corrispondenza in bocca a R. Šim'in b. 'Azzai (intorno al 110)[57]; soprattutto vi corrisponde negli Evangeli *Mc.* 12,39 par. *Lc.* 20, 46; *Mt.* 23,6, dove Gesù fustiga aspramente l'ambiziosa bramosia degli Scribi per i posti d'onore. Gesù dà quindi effettivamente una regola per la mensa, e παραβολή deve venir tradotta in tal modo[58]. Per ciò che concerne la frase finale del v. 11 (ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, καὶ ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται), si potrebbe di primo acchito supporre che ci si trovi dinanzi ad una conclusione secondaria generalizzante (v. sopra p. 130 ss.). Ma contro quest'ipotesi sta decisamente il fatto che il parallelo rabbinico testé menzionato chiude con un detto di Hillel (intorno al 20 a.C.) esattamente corrispondente quanto al contenuto: «Il mio abbassamento è la mia elevazione, e la mia elevazione è il mio abbassamento». Ciò indica che il v. 11 è un antico detto preesistente a Gesù, che anche nella letteratura rabbinica veniva collegato alle regole di mensa. Il problema è ora di saper se Gesù ha inteso dare alla frase conclusiva esattamente lo stesso senso datole da Hillel. In costui essa viene intesa come saggezza di vita: l'alterigia finisce nella rovina, l'umiltà trova la sua ricompensa. Anche *Lc.* 14,11 va inteso come saggezza di vita, come regola di convenienza piena di prudenza mondana? È difficile! Infatti il confronto di 14,11 tanto con 14, 14 b[59] quanto con 18,14 e con *Mt.* 23,12 mostra che *Lc.* 14,11 parla dell'operato escatologico di Dio[60], il quale nel Giudizio universale umilierà i superbi ed innalzerà gli umili. In tal modo dunque in *Lc.* 14,11 la regola di mensa diviene punto di partenza per un «ammonimento escatologico»[61] che mira al banchetto celeste e invita alla rinuncia ad ogni pretesa di autogiustificazione dinanzi a Dio e ad un'umile considerazione di se stessi.

All'umile rinuncia ad ogni autogiustificazione farisaica invita

57. *Lev.r.* 1,5 (v. p. 106).

38. V. pp. 55-73.

59. *Lc.* 14,8-11 e 12-14 sono costruiti parallelamente: parallelismo antitetico con detto finale escatologico.

60. I passivi in *Lc.* 14,11 sono dunque perifrasi del nome di Dio, i futuri parlano del giudizio finale.

61. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*², Tubinga 1933 p. 249.

anche l'immagine della ricompensa del servitore. (*Lc.* 17,7-10).

Non è certo se essa sia stata in origine detta agli apostoli (come nel contesto attuale, che però presenta una fortissima coloritura lucana)[62]. È discutibile, infatti, se tra gli ἀπόστολοι (17,5) ci fossero dei contadini che possedessero campi, bestiame e garzoni, come Gesù presuppone per gli interlocutori, sebbene le condizioni descritte non siano economicamente grandiose: il contadino di cui si tratta può permettersi soltanto *un* servitore, il quale deve provvedere tanto al lavoro dei campi quanto a quello domestico. A ciò si aggiunge che l'espressione τίς ἐξ ὑμῶν (17, 7) introduce di preferenza parole rivolte agli avversari oppure alla moltitudine[63]. Si deve, dunque, considerare la possibilità che questo valga anche per la nostra parabola. «(7) Vi potete voi immaginare[64]», chiede Gesù, «che uno di voi dica al suo servo, allorché questi rientra dall'aratura o dal governo delle bestie: 'Presto, siediti a tavola'? (8) Non gli dirà piuttosto: 'Preparami la cena, cingiti (v. p. 222 n. 35) e servimi durante il pasto. Dopo potrai tu stesso cenare'? (9) E forse che poi ringrazierà il servo quando questi avrà eseguito i suoi ordini? (10) Altrettanto voi pure, anche quando avete fatto tutto ciò che Iddio vi ha ordinato[65], dovete pensare[66]: 'Poveri[67] servi noi siamo. Abbiamo solo[68] compiuto il nostro dovere e il nostro debito'. Noi non abbiamo meritato la lode di Dio, e tutte le nostre buone opere non giustificano alcuna pretesa dinanzi a Lui.

Ma la conversione è qualcosa di più: è azione, distacco dal peccato, rifiuto di servire a due padroni (*Mt.* 6,24; *Lc.* 16,13; *Ev. Th.* 47 a)[69], obbedienza alla legge di Dio (*Lc.* 16,29-31),

62. *Lc.* 17,5: οἱ ἀπόστολοι, προστιθέναι; 17,6: εἶπεν δέ.

63. V. p. 122.

64. V. più sopra p. 188.

65. πάντα τὰ διαταχθέντα: il passivo è perifrastico per il nome di Dio, cfr. W. Pesch, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu,* Monaco 1955, p. 21 n. 59.

66. λέγειν = «pensare» (cfr. *Mt.* 9,3 par.; 14,26). Il semitico non ha una parola esattamente equivalente al nostro «pensare».

67. ἀχρεῖος non significa qui «inutile», bensì «misero». Non si dice quindi che lo adempimento del dovere sia inutile o che essi siano servi pigri, indegni di fiducia; qui ἀχρεῖος è espressione di modestia.

68. V. p. 44 n. 59.

69. Non era raro il caso che uno schiavo avesse da servire due padroni (un esempio:

obbedienza alla parola di Gesù. Come il facchino pone sulla nuca e le spalle il giogo, alle cui estremità catene o funi reggono il peso [70], così i discepoli di Gesù devono prendere sulle spalle il giogo del loro maestro [71]; il giogo di Gesù è più lieve del peso che sinora essi recavano (*Mt.* 11,28-30). Con ciò tutto dipende dai fatti, dice la parabola della costruzione della casa (*Mt.* 7, 24-27; *Lc.* 6,47-49). Così come le torrenziali piogge d'autunno [72], accompagnate dalla tempesta [73], mettono alla prova le fondamenta della casa, allo stesso modo il diluvio universale irromperà nottetempo e metterà alla prova la vostra vita. Il discorso della montagna termina con il giudizio universale! Chi reggerà alla prova? Il φρόνιμος, vale a dire l'uomo che ha compreso la situazione escatologica [74]. La Scrittura diceva: all'assalto dei flutti (*Is.* 28,15) resisterà solo la casa fondata sulla salda prima pietra posta in Sion: «chi crede non fugge» (*Is.* 28, 16). I contemporanei di Gesù imparavano: ha stabilità colui che conosce la Tora e la segue [75]. Gesù si rifà alla Scrittura, ma le dà anche una nuova risposta, fondata sulla coscienza della propria altezza: «Chi ascolta le mie parole e le segue». La semplice conoscenza delle parole di Gesù porta alla rovina [76], tutto dipende dall'ubbidienza.

Quest'ubbidienza dev'essere totale. La porta della sala del

Act. 16,16.19), specialmente allorché dei fratelli lasciavano indivisa l'eredità dopo la morte del padre.

70. Devo questa illustrazione di ζυγός (*Mt.* 11,29) a K. Bornhäuser. Cfr. *Is.* 10,27: «Il suo peso sparirà dalla tua spalla e dalla tua nuca»; 14,25.

71. «Accettare il giogo di Gesù» significa concretamente entrare nella sua sequela.

72. Così Matteo. In Luca l'immagine è cambiata e si pensa ad una piena straripante sulla riva, ciò che è meno naturale per la Palestina.

73. G. Dalman, *Arbeit und Sitte* 1, Gütersloh 1928, p. 188: una pioggia forte non viene mai, in Palestina, senza tempesta.

74. V. p. 52 n. 83.

75. Bill. 1, p. 469 s.

76. Ἦν ἡ πτῶσις αὐτοῦ μεγάλη (*Mt.* 7,27) è modo di dire proverbiale, cfr. μέγα πτῶμα πίπτειν (Philo, *mut. nom.* 7 § 156; *ebriet.* 38 § 156; *migr. Abr.* 13 § 80), = andare totalmente in rovina (L. Haefeli, *Sprichwörter und Redensarten aus der Zeit Christi,* Lucerna s.d. = 1934, p. 40).

festino, in cui ha luogo il banchetto del tempo di salvezza, è stretta; chi vuole raggiungerla deve lottare finché è ancora in tempo; molti lo tenteranno, ma non basteranno loro le forze (*Lc.* 13,23 s.)[77]. La cosa è particolarmente difficile ai ricchi. Gesù pensa ai brutali ricchi d'Oriente, allorché dice che più facilmente un cammello (l'animale più grosso dell'ambiente circostante)[78] passerà per la cruna d'un ago (la più piccola apertura) di quanto un ricco non entri nel regno di Dio (*Mc.*10,25 par.)[79]. Infatti il porsi al seguito di Gesù presuppone la disponibilità ad una dedizione completa. L'ora escatologica esige una rottura radicale col passato, se necessario anche con chi ci è più prossimo (*Lc.* 14,26 par.). Ciò è significato dalle immagini dei morti, cui si deve lasciare di seppellire essi stessi i loro morti (*Mt.* 8, 21 s.; *Lc.* 9,59 s.) e dell'aratore, che può guardare soltanto innanzi (*Lc.* 9,61 s.).

Il leggerissimo aratro palestinese viene retto con una mano sola[80]. Quest'unica mano, che per lo più è la sinistra[81], deve nello stesso tempo mantenere la posizione verticale dell'aratro, spingerlo in profondità e ritirarlo sollevandolo sopra le rocce e i sassi ch'esso incontra nel suo cammino[82]. L'altra mano occorre all'aratore per stimolare i buoi capar-

77. Matteo in questo *logion* pone l'accento su un tratto particolare e cioè sul fatto che il discepolo che vuol giungere alla salvezza deve aver il coraggio di uscire dalla gran massa ed avviarsi per la *via crucis* della piccola schiera (7,13 s.). Luca ha mantenuto la situazione del *logion.* È la domanda di un anonimo: «Signore, sono soltanto (v. p.44 n.59) pochi quelli che verranno salvati?» Gesù risponde con l'ammonimento: Impegnatevi con tutte le forze; molti rinunceranno (13,23 s.). È un invito ad entrare nel seguito, che sottolinea in tutta la sua estensione la difficoltà dell'impegno richiesto.

78. Cfr. *Mt.*23,24 dove nell'opposizione cammello-zanzara vengono contrapposti il *massimo* e il *minimo* animale dell'ambiente palestinese.

79. La lezione, solo scarsamente attestata, κάμιλος = gomena di nave (anziché κάμηλος = cammello) si adatterebbe bene all'immagine della cruna dell'ago. Ma contrasta con il modo di dire rabbinico: «Tu sei proprio di Pumbᵉditha, dove si fa passare un elefante (il maggior animale della Mesopotamia) attraverso la cruna d'un ago» (*b.B.M.* 38 b).

80. E.F.F. Bishop, *Jesus of Palestine,* Londra 1955, p. 93 s.

81. G. Dalman, *Arbeit und Sitte* II, Gütersloh 1932, fig. 25,28.31.34.35.36.38.39.

82. *Ibidem* p. 78.

bi [83] col pungolo lungo circa due metri, munito alla sua estremità di una punta di ferro [84]. Contemporaneamente l'aratore deve, guardando tra le bestie, tenere costantemente sott'occhio il solco. Questo primitivo sistema di aratura richiede abilità ed attenzione concentrata; se l'aratore si guarda intorno, il nuovo solco riesce storto. Così, chi si vuol unire a Gesù, dev'essere deciso a rompere tutti i ponti col passato e a puntare lo sguardo solo al futuro regno di Dio.

Agli entusiasti Gesù fa continuamente comprendere la difficoltà di questo stare al suo seguito, spaventandoli: così in *Mt.* 10,37 s. par. *Lc.* 14,26 s., col dipingere il Figlio dell'uomo che non ha dove posare il capo (*Mt.* 8,19 s.; *Lc.* 9,57 s.; *Ev. Th.* 86, qui senza introduzione); nell'*Ev. Th.* (82) e in Origene [85] con l'*agraphon* del fuoco, da essi tramandato:

«Chi mi è vicino,
 è vicino al fuoco;
chi mi è lontano,
 è lontano dal regno».

Questa è una frase intimidatoria: la vicinanza di Gesù è pericolosa. Essa non significa felicità terrena, anzi comporta il fuoco della tribolazione e della prova nel dolore. Ma certo chiunque si lascia intimidire deve saperlo: chi rifiuta la chiamata di Gesù, si esclude dal regno di Dio. Il fuoco è soltanto via di transito per la gloria [86].

Come le parole intimidatorie, così anche la parabola intorno alla costruzione di una «torre» e alla entrata in guerra (*Lc.* 14, 28-32) chiamano alla prova di sé. Nel piccolo esempio del proprietario della costruzione, il cui fabbricato rurale mezzo incompiuto [87] suscita gli scherni, e nel grande esempio del re sce-

83. I buoi erano gli animali da tiro normalmente usati nell'aratura. Cfr. *Lc.* 14,19 e sopra a p. 210. 84. *Act.* 26,14.

85. Origene, *in Ierem. hom. lat.* 3,3. Solo la prima metà è citata da Origene in: *in lib. Iesu Nave hom.* 4,3.

86. J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*³, Gütersloh 1963, pp. 64-71.

87. Πύργος = 1) torre, 2) fabbricato rurale. L'accento posto sugli alti costi delle fon-

so in guerra, che ha sottovalutato l'avversario e deve arrenderglisi a discrezione [88], Gesù inculca l'ammonimento: Rifletticì bene! [89].

Con queste due parabole si pone come contenuto anche quella dell'attentatore (*Ev. Th.* 98), che attinge dalla dura realtà dello zelotismo[90]: «Gesù disse: Il regno del Padre assomiglia ad un uomo, che voleva uccidere un uomo potente. Egli snudò la spada in casa propria e la confisse nella parete per sapere se la sua mano sarebbe stata abbastanza forte. Poi uccise il potente». Come questo assassino politico prova la sua forza prima di correre la pericolosa avventura, nella quale rischia la testa, così anche voi mettetevi alla prova per sapere se avete la forza di resistere! [91].

Pensaci bene! Infatti tentare a metà è peggio che non tentare affatto. Questo ammonimento è espresso dalla parabola del ritorno dello spirito immondo (*Mt.* 12,43-45 b [92]; *Lc.* 11,24-26).

La parabola riveste, sia quanto alla lingua sia quanto al contenuto,

damenta fa pensare ad un fabbricato piuttosto grande (B.T.D. Smith, p. 220).

88. Ἐρωτᾷ τὰ πρὸς εἰρήνην = ebr. *ša'al b^e^šalom* = aram. *š^e^ʿel biš^ě^lam* = salutare l'avversario, rendergli omaggio, sottometterglisi senza condizioni (cfr. W. Foerster in: ThWb II, p. 410, 22 ss.).

89. V. p. 132 n. 87.

90. V. più sopra p. 86 s.

91. C.-H. Hunzinger, *Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomas Evangelium,* in: BZNW 26, Berlino 1960, pp. 209-220, richiama l'attenzione sul fatto che quattro parabole introdotte da τίς ἐξ ὑμῶν (*Lc.* 15,4 ss. 8 ss. [qui nella ripetizione soltanto τίς]; 11,5 ss. 11 ss.) invitano ad una induzione sull'atteggiamento di Dio. Poiché anche *Lc.* 14,28-30.31 s. comincia con τίς ἐξ ὑμῶν (nella ripetizione del v. 31 di nuovo solo τίς), egli vorrebbe interpretare le due parabole della costruzione della torre e dell'entrata in guerra — e con esse quella dell'attentatore — in modo corrispondente: come richiamo alla prudenza. Se già gli uomini esaminano con cura i loro propositi, quanto più non lo farà Iddio! Egli non lascia stare nulla a metà! «Iddio viene a capo di quanto ha iniziato» (p. 216)! Ma nella parabola non si tratta della realizzazione infallibile di un piano che non rimane compiuto a metà, bensì del fatto che l'attentatore, prima di eseguire ciò che ha in animo, si accerta che «la sua mano sia abbastanza forte». Ciò non si attaglia a Dio (cfr. E. Haenchen, *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums,* Theologische Bibliothek Töpelmann 6, Berlino 1961, p. 60 n. 85).

92. Per *Mt.* 12,45 c v. p. 125.

un carattere espressamente palestinese. V. 43: uno «spirito immondo» è sinonimo ebraico per 'demoni' [93]. ἐξέλθῃ è aramaismo (elusione del passivo), quindi: «allorché un demone viene scacciato». Esso non trova pace nel deserto, sede naturale dei demoni [94], perché si trova bene solo là dove può suscitare sventura. V. 44: Il paragone dell'invasato con la «casa» del demone è ancor oggi corrente in Oriente [95]. La casa è «vuota, spazzata, ornata», cioè preparata per l'accoglimento festoso di un ospite. V. 45: «Egli prende con sé altri sette demoni»: tanto buon gioco egli trova! Sette è il numero della totalità; i sette spiriti immondi rappresentano tutto l'immaginabile in fatto di seduzione e malvagità demoniaca.

La parabola solleva un grande difficoltà: apparentemente essa descrive la ricaduta senza restrizione come un fatto sperimentale generale. Ma allora tutte le cacciate di demoni da parte di Gesù sarebbero senza senso! La difficoltà si risolve sapendo [96] che il v. 44 b nella parlata semitizzante rappresenta logicamente un proposizione condizionale [97], così che si deve tradurre: «*Se* egli (il demone) al suo ritorno trova la casa vuota, spazzata ed ornata, allora prende altri sette spiriti peggiori di lui con sé, e vi si installa, ed alla fine la condizione di quell'uomo è peggiore che al principio» (*Mt.* 12,44 b - 45 a). La ricaduta non è dunque nulla di fatale, inevitabile, bensì è colpa. La casa non deve restare vuota, allorché lo spirito avverso a Dio ne è cacciato. Un nuovo padrone vi deve regnare, l'insegnamento di Gesù deve avervi il governo, e vi deve operare la letizia del regno di Dio. Dev'essere un κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι (*Eph.* 2,22) [98].

93. T.W. Manson, *Sayings*, p. 87.

94. *Tob.* 8,3; *Mt.* 4,1 ss. par.; *Mc.* 5,1 ss.

95. P. Joüon, *L'Evangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Parigi 1930, p. 83.

96. H.S. Nyberg, *Zum grammatischen Verständnis von Mt. 12,44 s.*, in: Arbeiten und Mitteilungen aus dem neutestamentlichen Seminar zu Uppsala IV (1936), pp. 22-35, e A. Fridrichsen, *Nachträge, ibidem* p. 44 s.

97. Gli Evangeli offrono una quantità di esempi di tale sostituzione della proposizione condizionale mediante paratassi. Si avvicinano di più al nostro caso *Mt.* 8,9 b e *Mc.* 4,13. Altri esempi v. a p. 184 n. 44.

98. T.W. Manson, *Sayings*, p. 88.

7. *Adesione vissuta*

Le due parabole del tesoro nel campo (*Mt.* 13,44; *Ev. Th.* 109) e della perla (*Mt.* 13,45 s.; *Ev. Th.* 76) devono assolutamente essere prese in considerazione a questo punto. Esse sono strettamente collegate, ma devono essere state narrate in occasioni diverse (v. più sopra p. 106 s.).

La versione completamente snaturata della parabola del tesoro nel campo dell' *Ev. Th.* è esposta a p. 35. V. 44: Si tratta di una parabola con un dativo iniziale (v. p. 118 s.): «Così è del regno di Dio». ϑησαυρῷ κεκρυμμένῳ: Gesù pensa probabilmente ad un recipiente d'argilla con monete d'argento o pietre preziose. Le numerose guerre, che nel corso dei secoli passarono sulla Palestina in conseguenza della sua posizione intermedia tra Mesopotamia ed Egitto, costringevano continuamente a nascondere le cose di maggior valore all'avvicinarsi del pericolo [1]. I tesori nascosti sono uno dei temi favoriti del folklore orientale; si pensi ai fantastici tesori i cui nascondigli sono enumerati dal rotolo di rame di Qumram. ἐν τῷ ἀγρῷ: per l'articolo v. p. 11 n. 2. ὅν εὑρὼν ἄνϑρωπος: l'uomo è verosimilmente un povero salariato che lavora su terreno altrui; la mucca (come si legge in *j. Hora* 3,48 a). sprofonda durante l'aratura. ἔκρυψεν: il semitico, che non conosce i composti, non esprime la sfumatura «di nuovo», nemmeno là dove secondo il nostro sentimento essa non è da trascurare [2] = «egli lo nascose (di nuovo) segretamente». Con ciò egli mira ad un triplice scopo: il tesoro deve rimanere parte essenziale del campo, deve nello stesso tempo venir posto al sicuro (si pensava che sotterrare un tesoro fosse il miglior modo di proteggerlo contro i ladri), v. p. 70 n. 55) e il segreto dev'essere garantito. Non si riferisce sulla posizione di diritto; si descrive piuttosto il modo d'agire dell'uomo medio. Tuttavia non è senza importanza il fatto che egli non prenda puramente e semplicemente per sé le cose scoperte, il cui proprietario è sparito, ma agisce correttamente dal punto di vista giuridico-formale, comperando dapprima il campo [3]. I presenti storici ὑπάγει,

1. S.H. Hooke, *Alpha and Omega,* Digswell Place, Welwyn, Herts., 1961, p. 178.

2. Cfr. *Mt.* 21,3 (ἀποστελεῖ: egli li rimanderà indietro immediatamente); *Lc.* 13,27 (ἐρεῖ λέγων: egli ripeterà); 18,5 (ἐρχομένη = ritornando, v. p. 153); 19,13 (ἐν ᾧ ἔρχομαι: sinché io ritorni). Analogo anche ἡ παρουσία (*Mt.* 24,37.39) = il ritorno.

3. Documento più chiaro: *Midhr. Hohesl.* 4,12 (cit. più sopra p. 35; similm. *Mek Ex.*

πωλεῖ, ἀγοράζει indicano che la formulazione della parabola è più antica di Matteo[4].

La parabola della perla nell' *Ev.Th.* 76 suona così: «Gesù disse: Il regno del Padre è simile ad un commerciante, il quale aveva un carico di merci e trovò una perla. Quel commerciante era savio. Egli vendette il carico di merci e si comprò proprio quella perla». *Mt.* 13,45: πάλιν ὁμοία ἐστίν: di nuovo una parabola con un dativo iniziale (v. p. 118 ss.), ma questa volta nell'aoristo. ἐμπόρῳ: in contrapposto al κάπηλος, il piccolo mercante, l' ἔμπορος è un grande commerciante, un proprietario di navi mercantili. ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας: nell' *Ev.Th.* si dice invece: che aveva un carico di merci (φορτίον)»; resta dunque aperta la questione di sapere in che cosa egli commerci (*Act.* 27,10 designa come φορτίον, ad esempio, proprio il carico della nave). Se Matteo fa del negoziante un commerciante di perle, questo è certamente secondario, perché così viene anticipato il momento della sorpresa. In tutta l'antichità le perle furono un articolo assai desiderato. Esse venivano pescate da tuffatori soprattutto nel mar Rosso, nel Golfo Persico e nell'oceano Indiano e trasformate in gioielli, specialmente collane[5]. Sappiamo di perle che avevano un valore di milioni. Cesare alla madre di Bruto che sarebbe un giorno diventato il suo assassino, donò una perla del valore di sei milioni di sesterzi (=180 milioni di lire)[6]; Cleopatra pare abbia posseduto una perla che valeva ben cento milioni di sesterzi (= 3 miliardi di lire)! [7] V. 46: ἕνα (πολύτιμον μαργαρίτην) è, come spesso accade, traduzione letterale di un aramaico indefinito *ḥadh,* che correttamente avrebbe dovuto esser reso con τινά; quindi non «un'unica perla preziosa», bensì «una perla particolarmente preziosa»[8]; così intende anche l' *Ev.Th.* («egli trovò una perla»). πέπρακεν πάντα ὅσα

a 14,5 (i tesori, che l'acquirente di un terreno trova nello scavare, gli appartengono). La sentenza giuridica decisiva si trova in *Qid.* 1,5: nell'acquisto di immobili, i beni mobili vengono acquisiti insieme ad essi. Cfr. J. Dauvillier, *La parabole du trésor et les droits orientaux,* in: Revue Internationale des Droits de l'Antiquité, 3e série, 4 (1957), pp. 107-115.

4. Matteo cerca di evitare il *praes. hist.*; nel materiale da lui ripreso a Marco egli lo ha eliminato in 88 casi su 110 (Hawkins, pp. 144-149). Luca è andato ancor più in là in questa direzione (v. p. 217).

5. F. Hauck, μαργαρίτης, ThWb IV, p. 475 s.

6. Suet., *De vita Caesarum* 50.

7. Plin., *nat. hist.* IX, 119 ss.

8. Cfr. *Mt.* 6,27 (non: «di un solo cubito», bensì, come dimostra il par. *Lc.* 12,25:

εἶχεν: di nuovo l' *Ev.Th.* ha il testo originario: «egli vendette il carico di merci». Così soltanto esso corrisponde alla situazione. Matteo esagera sotto l'influsso di 13,44 [9]. Non si ha una differenza nel modo di ritrovamento (v. 44: senza cercare, nel corso dei lavori nel campo; v. 45 s.: dopo lunga, faticosa ricerca), se il mercante non era specializzato nel commercio delle perle. Il ritrovamento, nella parabola delle perle come in quella del tesoro, appare piuttosto come una sorpresa.

Entrambe le parabole utilizzano motivi iniziali prediletti dalla narrativa orientale [10]. L'uditore si aspetta che la storia del tesoro nel campo racconti qualcosa dello splendido palazzo costruito dallo scopritore, o del seguito di schiavi, con cui egli percorre il bazar (v. p. 35), oppure della decisione di un saggio giudice che il figlio dello scopritore debba sposare la figlia del proprietario del campo [11] e così via. Nella storia della perla egli si attende di sentire come il suo acquisto fosse la ricompensa di una particolare pietà, oppure come la perla avesse salvato la vita del mercante sorpreso dai rapinatori [12]. Gesù sorprende i suoi ascoltatori — come sempre, allorché egli si riallaccia a trame narrative ben note (v. p. 212 s., 217,223) — ponendo l'accento su qualcosa di totalmente diverso da quanto essi si aspettavano. Su che?

Per lo più le due parabole vengono intese come se in esse Gesù sviluppasse l'appello alla dedizione senza riserve. In verità, se in esse «si vede in primo luogo un appello perentorio all'azione eroica» [13] esse non sono state affatto intese. Le parole decisive sono piuttosto: ἀπὸ τῆς χαρᾶς (v. 44; esse non vengono espressamente ripetute a proposito del mercante, ma valgono

«anche solo di un cubito», cfr. p. 203); 19,16 (εἷς par. *Lc.* 18,18 τὶς); 26,69 (μία par. *Lc.* 22,56 τὶς); 27,48 (εἷς par. *Mc.* 15,36 τὶς). Inoltre *Mt.* 5,18; 8,19; 9,18; 12,11; 16,14 (par. *Lc.* 9,19 τὶς); 18,6.24.28; 20,13; 21,19.24; 22,35; 23,15; 25,40.45; 26,51; 27,15; *Mc.* 5,22; 6,15 (cfr. *Lc.* 9,8); 8,28 (cfr. *Lc.* 9,19); 9,17.42; 10,17 (cfr. *Lc.* 18, 18); 11,29; 12,28.42 (cfr. *Lc.* 21,2); 13,1; 14,10.66; 15,6; *Lc.* 5,3; 15,4.15; 16,17; 17, 2.15. Nella maggior parte di questi passi εἷς, μία, ἕν è traduzione di un aramaico *ḥadh* con senso indeterminato.

9. C.-H. Hunzinger, *o.c.* p. 220.

10. E. Hirsch, *Frühgeschichte des Evangeliums* II, Tubinga 1941, p. 315.

11. Bill. I, p. 674.

12. *Ibidem*, p. 675.

13. E.G. Gulin, *Die Freude im N.T.* I, Helsinki 1932, p. 37.

anche per il suo caso). Allorché la letizia, grande oltre ogni misura, invade un uomo, essa lo trasporta, lo penetra sino all'intimo, sopraffacendo i sensi. Tutto impallidisce dinanzi allo splendore della cosa rinvenuta. Nessun prezzo appare troppo alto: l'abbandono totale di quanto è prezioso diviene cosa affatto ovvia. Il punto decisivo non è la cessione di quanto possedevano da parte dei due protagonisti delle parabole, bensì il motivo della loro decisione: l'essere stati essi sopraffatti dalla grandezza della loro scoperta. Così avviene del regno di Dio. La buona novella del suo avvento sopraffà, dona la grande letizia, orienta tutta la vita al compimento della comunità di Dio, effettua la più appassionata delle dedizioni [14].

Lo stesso pensiero [15] è espresso anche nella parabola del grosso pesce, tramandata nell'*Ev. Th.* (8): «Ed Egli (Gesù) disse: L'uomo [16] è simile ad un pescatore saggio, che gettò la rete nel mare e la tirò fuori dal mare (di nuovo); (ed era) piena di pesci piccoli. Tra questi il saggio pescatore trovò un buon pesce grosso. (Allora) gettò tutti i pesci piccoli (nuovamente) giù in mare e scelse il pesce grosso senz'esitare. Chi ha orecchie per intendere, intenda!».

Allorché il pescatore getta nell'acqua bassa vicino a riva la rete a lancio, che, appesantita da piombi tutt'intorno, cade nell'acqua a mo' di campana, il rendimento è vario. Spesso la rete rimane vuota, anche più volte di seguito. Un osservatore moderno contò in una sola volta 20-25 pesci [17]. Nel nostro caso il pescatore, nella cernita presso a riva (cfr. per questo p. 269), trova una gran quantità di pesce minuto, ma tra questo un bel pesce grosso. In altre circostanze avrebbe riflettuto se non fosse il caso di riporre nella sua sacca di cuoio l'uno o l'altro dei pesci piccoli, ma ora, nella gioia per il καλλιχθύς [18], egli si sente di-

14. Gulin, *ibidem* pp. 37-40. Cfr. *Lc.* 7,36 ss.; 19,1 ss.

15. C.-H. Hunzinger, *o.c.* pp. 217-220.

16. V. più sopra p. 101 n. 1.

17. K.-E. Wilken, *Biblisches Erleben im Heiligen Land* 1, Lahr-Dinglingen, (Baden) 1953, p. 192.

18. Così Clem. Al., *strom.* I 16,3 con riferimento alla nostra parabola.

spensato da tali riflessioni e ributta in mare tutto il pesce minuto. Così accade, allorché uno è sopraffatto dalla grande letizia per la buona novella: tutto il resto viene svalutato di fronte al valore sommo [19].

Come appare la vita di quegli uomini che sono stati sopraffatti dalla grande letizia? Essa diventa imitazione di Gesù. Il suo più importante contrassegno sta nell'amore, che ha il suo modello nel Signore messosi al servizio del prossimo (*Lc.* 22,27; *Mc.* 10,45; *Io.* 13,15 s.). Questo amore può donare in silenzio, senza dar fiato alle trombe (*Mt.* 6,2); non raccoglie tesori sulla terra, ma trasmette il possesso di Dio a mani fedeli. È un amore senza limiti, come lo descrive la parabola del buon samaritano (*Lc.* 10,30-37).

V. 25-28: l'opinione diffusa che l'introduzione dei vv. 25-28 rappresenti semplicemente un parallelo alla domanda sul «primo comandamento» (*Mc.* 12,28-34 par. *Mt.* 22,34-40) è a buon diritto suscettibile di contestazione [21]. Di fatto il solo elemento di contatto è il duplice comandamento dell'amore, tutto il resto diverge completamente, ed è assai verosimile che un pensiero così centrale come quel duplice comandamento fosse enunciato da Gesù molto spesso. Che il detto «great teachers constantly repeat themselves» [22] si attagli a Gesù, l'abbiamo già visto a p. 137. Se è giusta la supposizione che lo scriba col duplice comandamento d'amore accetti un insegnamento di Gesù, 'θέλων δικαιῶσαι ἑαυτόν' (v. 29) diventa chiaramente comprensibile: egli vuol giustificare il fatto di aver interrogato Gesù, benché conosca già l'opinione di quest'ultimo.

V. 25: Che un teologo, uomo di studio, interrogasse un laico sulla via che conduce alla vita eterna, era altrettanto insolito allora quanto lo sarebbe oggi, ed è spiegabile nel senso che la coscienza di quell'uomo aveva ricevuto uno scrollone dalla predicazione di Gesù. V. 28: Se Gesù

19. Cfr. J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*³, Gütersloh 1963, pp. 84-86.

20. *Mt.* 6,19-21; *Lc.* 12,33 s. Il contrasto non è: tesori terreni/tesori celesti; si tratta invece del luogo di deposito del bene posseduto. Su διορύσσειν (*Mt.* 6,19) = sfondare cfr. p. 55 n. 4.

21. T.W. Manson, *Sayings*, p. 259 s.

22. *Ibidem*. p. 260.

contro ogni aspettativa indica l'azione come la via alla vita (τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ), ciò si deve intendere partendo proprio da questa situazione concreta: tutta la sapienza teologica non serve a nulla, se l'amore verso Dio e verso il «compagno»[23] non determinano l'orientamento di vita. V. 29: La controdomanda, che cosa intenda la Scrittura con «compagno», era giustificata, poiché la risposta era discussa. V'era certo unanimità sul fatto che si intendesse il connazionale, con l'inclusione del proselite, ma non s'era d'accordo sulle eccezioni: i Farisei tendevano ad escludere il non fariseo (*'am ha-'aräç*)[24]; gli Esseni esigevano che si dovessero odiare «tutti i figli della tenebra»[25]; una dichciarazione rabbinica insegnava che eretici, denunziatori e apostati «si gettano già (in una fossa) e non si tirano fuori»[26]; e una diffusa massima popolare escludeva l'avversario personale dal comandamento d'amore («Voi avete udito che Iddio[27] ha detto: 'Tu devi amare il tuo compatriota'; solo[28] il tuo avversario[29] non hai bisogno[30] di amarlo»[31], *Mt.* 5,43). Gesù non viene, dunque, richiesto di una definizione del concetto di «compagno», bensì deve dire dove pone i limiti del dovere di carità nell'interno della comunità nazionale. Sin dove arriva il mio obbligo? Questo il senso della domanda. V. 30: La storia con cui egli risponde si riallaccia, almeno nell'ambientazione scenica, ad un avvenimento reale[32]. λῃσταῖς περιέπεσεν: la discesa solitaria, lunga 27 km., da Gerusalemme a Gerico è ancor oggi famigerata per le rapine[33]. πληγὰς ἐπιθέντες: le ferite (v.

23. Ci si preclude la comprensione della storia se si traduce il termine πλησίον (= *rea'*) di *Lc.* 10,29 con «prossimo». Il concetto cristiano del «prossimo» è il risultato di questa storia, non il suo punto di partenza.

24. Bill. II, p. 515 ss. 25. 1 QS 1,10, cfr. 9,16.21 s.; 10,21.

26. *b.'A.Z.* 26a (*bar.*), cfr. *'Abh. R. Nathan* 16,7.

27. 'Ερρέθη è perifrasi del nome di Dio mediante il passivo.

28. V. p. 44 n. 59.

29. Che con ἐχθρός si intenda il nemico personale, è dimostrato da *Lc.* 6,27 s.

30. L'imperfetto ha in aramaico una sfumatura modale prevalente, qui: permissiva cfr. *Mt.* 7,4 πῶς ἐρεῖς = «come puoi dire?».

31. Μισεῖν come oppos. di ἀγαπᾶν significa nelle lingue semitiche spessissimo «amare meno» (*Mt.* 6,24; inoltre *Lc.* 14,26 confrontato con *Mt.* 10,37), «non amare» (*Rom.* 9,13), così anche *Mt.* 5,43.

32. M. Meinertz, *Die Gleichnisse Jesu*[4], Münster 1948, p. 64; E. F.F. Bishop, *Jesus of Palestine,* Londra 1955, p. 173.

33. Un resoconto di una drammatica e sconvolgente esperienza a proposito di un as-

34) fanno supporre che l'attaccato si sia difeso[34]. V. 31 s.: Ci si è chiesti se Gesù voglia veramente descrivere il sacerdote e il levita come senza cuore e codardi e se egli non avesse piuttosto in mente il precetto sadduceo[35] vietante severamente ai sacerdoti di contaminarsi accostandosi a un «morto lungo la via» (*meth miçwa*)[36]. Si deve in tal caso pensare che sacerdote e levita prendano per morto l'uomo che giaceva privo di conoscenza (10,30: ἡμιθανῆ) ed evitano di toccarlo per motivi levitici. Quest'interpretazione (sostenuta nelle edizioni precedenti) merita maggior approfondimento. Si deve tuttavia considerare che essa è gravata da varie difficoltà. a) Mentre al sacerdote secondo il testo di *Lev.* 21,1 ss. anche nella vita di ogni giorno era vietato ogni contatto con un cadavere (fatta eccezione per i parenti più stretti), il levita doveva essere puro soltanto durante il servizio cultuale. Se il levita, come il sacerdote di *Lc.* 10,31, viaggiava da Gerusalemme a Gerico, nulla gli impediva di toccare un «morto lungo la via». Se dunque si suppone che anch'egli fosse vincolato da considerazioni rituali, si deve ammettere che egli fosse in cammino verso Gerusalemme per prestare servizio al Tempio. Il testo (v. 32) non esclude quest'ipotesi. b) Tuttavia in tal caso nasce una difficoltà: i settori di servizio in turno settimanale (sacerdoti, leviti, laici) usavano salire a Gerusalemme in gruppo compatto. Forse quello era un ritardatario? Oppure era uno dei pochi capi leviti, stabilmente di servizio al Tempio? come si vede, è difficile pensare che il levita fosse guidato da preoccupazioni rituali. V. 33: secondo «la regola del tre» dei racconti popolari[37], gli uditori si aspettano ora una terza persona, e precisamente (dopo sacerdote e levita) un laico israelita; essi suppongono quindi che la parabola contenga una frecciata anticlericale[38]. Per essi risulta del tutto inatteso e offensivo che il terzo, colui che adempie il precetto di carità, sia un samaritano. Le relazioni tra gli Ebrei e i meticci che erano sottopostse a fortissime oscillazioni, si erano infatti particolarmente inasprite al tempo di Gesù, dopo che tra il 6 e il 9 d.C.

salto lungo la strada tra 'Ain fara e Gerusalemme ci viene da K. Dannenbauer in: Der Bote aus Zion 70 (1955), pp. 15-21.

34. K.H. Rengstorf, in: *Das Neue Testament Deutsch* 3[9], Gottinga 1962, *ad l.*

35. Diversamente i Farisei.

36. J. Mann, *Jesus and the Sadducean Priests, Luke 10,25-37,* in: Jewish Quarterly Review N.S. 6 (1915/16), pp. 415-422.

37. Cfr. *Mt.* 25,14-30 par.; *Lc.* 14,18-20; 20,10-12. V. anche p. 75 su *Mc.* 12,1-12.

38. B.T.D. Smith, p. 180.

dei Samaritani avevano contaminato la piazza del Tempio a mezzanotte di una Pasqua spargendovi ossa umane [39]: da entrambe le parti regnava un odio implacabile [40]. È quindi chiaro che Gesù sceglie apposta esempi estremi; dal rifiuto dei servitori di Dio e dall'altruismo dell'odiato meticcio gli uditori devono giudicare la necessità assoluta e la sconfinata estensione del precetto d'amore. V. 34: κατέδησεν τὰ τραύματα αὐτοῦ: difficilmente egli portava con sé materiale di medicazione; avrà, quindi, lacerato il panno del turbante [41] o la sua sottoveste di lino. ἔλαιον καὶ οἶνον: l'olio serve a lenire (*Is.* 1,6), il vino a disinfettare [42] (ci si attenderebbe l'enumerazione inversa). ἐπὶ τὸ ἴδιον κτῆνος: nel caso che la parola ἴδιον non rappresenti semplicemente il pronome possessivo ἑαυτοῦ, se ne dovrà concludere che egli era un mercante, il quale su un asino o mulo recava con sé la sua merce, mentre egli stesso ne cavalcava un secondo [43]. In favore della supposizione che egli fosse un commerciante, uso a percorrere sovente quel tratto, stanno anche la sua dimestichezza con il πανδοχεύς e l'annuncio di un suo prossimo ritorno. V. 35: δύο δηνάρια: il fabbisogno giornaliero di vitto corrispondeva ad un prezzo di 1/12 di denaro [44]. Poiché difficilmente il samaritano poteva essere diretto alla colonia essena di Qumran sul Mar Morto, si deve concludere che la meta del suo viaggio fosse la regione ad oriente del Giordano [45]. V. 36: Un problema assai discusso è contenuto nella formulazione della domanda di Gesù: «Chi di questi tre pensi che sia stato prossimo per l'uomo assalito dai briganti?» Mentre lo scriba nel v. 29 poneva una domanda circa l'oggetto dell'amore (chi devo trattare come compagno?), Gesù nel v. 36 pone una domanda sul soggetto dell'amore (chi ha agito come compagno?). Lo scriba pensa a sé, allorché interroga: dove finisce il mio dovere (v. 29)? Gesù gli dice: pensa a chi è nel bisogno, mettiti al suo posto, chiediti: chi attende aiuto da me (v. 36)? Così vedrai che non v'è limite per il precetto d'amore! Qui bisogna tuttavia guardarsi dall'esegesi. È difficile che lo spostamento della domanda abbia un significato più profondo. Si tratterà semplice-

39. Flav .Ios., *ant.* 18,30.

40. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*³, Gottinga 1962, p. 387 ss.: Die Samaritaner; lo stesso, Σαμάρεια κτλ, ThWb VII, pp. 88-94.

41. Così E.F.F. Bishop, *Jesus of Palestine*, Londra 1955, p. 172.

42. *Ibidem*. 43. *Ibidem*.

44. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*³, Gottinga 1962, p. 138.

45. Così anche Bishop, p. 172.

mente di una inconcinnità formale, che non ha nulla di strano se si tiene presente il dato di fatto filologico che la parola *rea'* esprime un rapporto reciproco come il nostro «camerata»: se si designa qualcuno come proprio camerata, ciò racchiude in sé l'obbligo di comportarsi cameratescamente nei suoi confronti [46]. Tanto a Gesù quanto allo scriba importa la stessa cosa: non la definizione, bensì il limite di estensione del concetto di *rea'*; la differenza sta solo nel fatto che lo scriba pone la domanda teoricamente, mentre Gesù la pone in connessione all'esempio pratico. V. 37 a: ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ' αὐτοῦ: egli evita di pronunciare l'odiata parola 'samaritano' (*kuthi*). Il v. 37 b riprende con maggior forza il v. 28.

«Compagno di viaggio», dice Gesù con questa parabola, deve certamente essere per te innanzi tutto il compatriota, ma non solo lui, bensì chiunque abbia bisogno del tuo aiuto. L'esempio dello spregiato meticcio deve mostrarti che nessun uomo t'è tanto lontano che tu non debba essere pronto in qualunque momento se egli è in pena, a rischiare la tua vita per lui, come tuo «prossimo» [47].

La sconfinata estensione dell'amore si esprime anche nel fatto che esso, secondo l'esempio di Gesù, si rivolge proprio ai poveri e ai disprezzati, (*Lc.* 14,12-14), [48] agli inermi (*Mc.* 9,37) e ai minimi (*Mt.* 18,10). Che valore Gesù ascriva all'amore per i bisognosi e per gli oppressi risulta dalla descrizione della proclamazione della sentenza nel giudizio universale (*Mt.* 25,31-46) [49].

V. 31: δόξα, ἄγγελοι αὐτοῦ, θρόνος δόξης αὐτοῦ (senza articolo = stat. constr.) sono attributi del Figlio dell'uomo (*Hen. aeth.*). Il trono del regno messianico sta sul monte Sion. (Il sorprendente scambio di

46. B. Gerhardsson, *The Good Samaritan — the Good Shepherd?* (Coniectanea Neotestamentica XVI) Lund-Kopenhagen 1958, p. 7, in conformità con a J. Lindblom e R. Gyllenberg.

47. V. p. 240 n. 25.

48. Esattamente contrapposto al proverbio citato da Filone (*spec. leg.* I, 12 § 242, «Il rango degli ospiti, onora chi invita», cioè, possibilmente invita gente altolocata.

49. Tutta la pericope è *masal* = «discorso apocalittico di rivelazione» (come le *m^e salim* (erroneamente designato come *mesal*) dell'*Hen. aeth.*, v. p. 17 n. 23); *mašal* = paragone è solo l'immagine della separazione del gregge.

ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου [v. 31] e ὁ βασιλεύς [v. 34.40] si spiega forse col fatto che l'introduzione di Matteo è stata stilizzata; essa si connette strettamente a *Mt.* 16,27 e il particolare del Figlio dell'uomo assiso sul trono di gloria si trova in Matteo soltanto [25,31; 19,28]). V. 32: συναχθήσονται: συνάγειν è termine tecnico del linguaggio dei pastori [50]: il passivo è descrizione perifrastica dell'azione di Dio, che qui avviene mediante gli angeli. (cfr. *Mc.* 13,27; *Mt.* 24,31). La riunione del gregge disperso è una caratteristica del tempo della salvezza (cfr. *Io.* 10,16; 11, 52). πάντα τὰ ἔθνη: che in quanto segue si descrive il giudizio sui popoli del mondo può dedursi inequivocabilmente dal tenore del testo (πάντα!) e viene attestato dalla descrizione dell'analoga situazione di b. 'A. Z. 2a. [51]. ἀφορίσει: pure termine tecnico del linguaggio dei pastori. Il salvatore è il pastore (v. p. 144). ὥσπερ ὁ ποιμὴν ἀφορίζει τὰ πρόβατα ἀπὸ τῶν ἐρίφων: il pastore palestinese non separa pecore e montoni (cioè bestie maschi e femmine), bensì pecore e capre. In Palestina i greggi misti sono la regola; pecore e capre durante il giorno vengono pascolati insieme, alla sera il pastore separa le une dalle altre [52], perché le capre di notte abbisognano di maggior calore, dato che il freddo è loro nocivo, mentre le pecore di notte devono avere aria fresca [53]. V. 33: ἐκ δεξιῶν: le pecore sono gli animali di maggior valore [54]; inoltre, il loro colore bianco (a differenza del nero delle capre) fa di esse il simbolo dei giusti. La separazione è la battuta introduttiva al giudizio universale. Tutto quanto segue il v. 34 descrive l' emissione della sentenza. V. 34: la preesistenza della *basileia* esprime la certezza della promessa. V. 35 s.: sulle opere di carità nel N.T. cfr. ZNW 35 (1936) p. 92 ss.; come esempi, che non vogliono esaurire l'argomento, si enumerano sei opere di carità. Sulla terza opera di carità: συνάγειν = «accogliere ospitalmente» è greco di traduzione, e vuol rendere l'aramaico *k^e^nas* che significa a) raccogliere, b) accogliere ospitalmente [55]. Sulla quinta opera: gli infermi sono povera gente, senza assistenza, di cui nessuno si cura. L'opera di carità, elencata per ultima (6), ossia la visita ai carcerati, non si trova nelle enumerazioni ebraiche delle opere di ca-

50. J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker*², Stoccarda 1959, p. 55.

51. Bill. IV, p. 1203 s.

52. Il presente ἀφορίζει (v. v. 32 b) indica che si tratta di un avvenimento abituale.

53. G. Dalman, *Arbeit und Sitte* VI, Gütersloh 1939, p. 276.

54. *Ibidem* pp. 99.217.

55. C.C. Torrey, *The Four Gospels,* Londra s.d. (1933), p. 296.

rità. I vv. 37-39 sono un'obiezione (come 7,22) al giudizio appena proclamato, che per essi è incomprensibile; essi non sanno quando mai possono aver dato prova d'amore al re. Il v. 40 apporta loro la spiegazione. Non si tratta di opere di carità che essi hanno fatto a Gesù personalmente [56], ma ai suoi fratelli e con ciò a Lui stesso. Cfr. *Midhr. Tann.* a *Deut.* 15,9, in cui Dio dice ad Israele: «Figli miei, se voi avete dato da mangiare ai poveri, io ve lo ascriverò come se aveste sfamato me stesso»; in *Mt.*25,31 ss. Gesù è subentrato al posto di Dio. ἑνὶ (=τινί)[57] τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων = «a uno qualunque (non: uno solo) dei miei minimi fratelli». Il paragone con il v. 45 mostra che con gli ἀδελφοί a questo punto non s'intendono i discepoli, bensì tutti gli oppressi e quanti stanno nella tribolazione. Il τούτων che suscita l'impressione contraria (v. 40.45) è un dimostrativo superfluo [58]. Per di più, una limitazione degli ἀδελφοί ai discepoli, tenendo conto del v. 32, πάντα τὰ ἔθνη avrebbe presupposto una missione universale sino ai popoli più remoti, ciò che non corrisponderebbe alle idee di Gesù [59]. Sulla cristianizzazione, sopravvenuta ben presto, e iniziatasi precisamente in Matteo, della parola ἀδελφός, v. p. 129 n. 78. V. 41: τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον = la Gehenna nella valle dello Hinnom ai piedi del monte del Tempio. Il v. 44 è (come 37-39) un'obiezione contro la sentenza. Essi non hanno mai visto il re in condizione di bisogno, così da essere stati chiamati in soccorso. V. 45: ἑνὶ τούτων v. al v. 40. La loro colpa non consiste in grandi peccati, ma nell'omissione delle buone azioni (cfr. *Lc.* 16,19-31). Per quanto riguarda il problema dell'autenticità, balzano all'occhio alcuni elementi tardivi: 1) La rappresentazione del Cristo come giudice (v. 32) non appartiene allo strato più antico di tradizione (secondo quest'ultimo egli è testimone del giudizio finale, cfr. *Mt.* 10,32 s.; *Mc.* 8,38; *Lc.* 9,26; 12,8 s.). Ma Gesù è veramente pensato come giudice? Non viene descritto un procedimento giudiziario, bensì solo la proclamazione della sentenza, e secondo il v. 34 (οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου) Gesù proclama il giudizio del Padre [60]. 2) In nessun altro passo degli Evangeli sinottici Gesù si definisce βασιλεύς (v. 34.40); pure cfr. *Mc.* 15,2 par.; *Io.* 18,37; inoltre si deve osservare che la con-

56. E. Klostermann, *Das Matthäusevangelium*², Tubinga 1927, *ad l.*

57. V. p. 234 n. 97.

58. A proposito di questo semitismo cfr. p. 36 n. 5.

59. V. p. 74 e n. 68.

60. Cfr. T.W. Manson, *Sayings*, p. 250.

sapevolezza d'essere il Messia racchiude in sé la dignità regale. Presumibilmente l' ὁ βασιλεύς due volte ripetuto è un chiarimento, anteriore a Matteo, della dignità di Messia per i non ebrei, (cfr. *Act.* 17,7). 3) διάβολος fa parte di una tradizione più recente che non σατανᾶς [61]. Tuttavia tutte queste osservazioni non intaccano la sostanza di *Mt.*25,31-46, ma attestano solo una rielaborazione redazionale del materiale da parte della tradizione, su cui richiamano l'attenzione anche alcune particolarità linguistiche di Matteo (τότε v. 31.34.37.41.44 s.; ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ v. 31; τοῦ πατρός μου v. 34 ecc.)[62]. La sostanza viene centrata 4) col rimando a paralleli egizi [63] e rabbinici [64], i quali pure dicono che le opere della misericordia forniscono l'unità di misura nel giudizio. Ma che differenza! Tanto nel libro dei morti egiziano quanto nel *midhrash* il morto stesso, sicuro di sé, si vanta di quanto ha fatto: «io ho fatto felice Dio mediante ciò che Egli ama: io ho dato pane all'affamato, acqua all'assetato, vesti all'ignudo...» si dice nel libro dei morti egiziano [65]. Quanto diversa, nei vv. 37-39 del nostro testo, la stupefatta domanda dei giusti, i quali non sono consci di avere meriti, lontani come sono dal pensiero che nascosto nei poveri e sofferenti, irriconoscibile ai loro occhi, il Messia si facesse incontro all'umanità. O in base a parole come *Mc.* 9,37.41 [66] proprio questo tratto, dove Gesù pone se stesso alla pari dei minimi tra tutti, risulta provato come appartenente a tradizione antica e specifico della predicazione di Gesù. La nostra pericope, non importa se sia autentica in tutti i particolari, contiene di fatto «features of such startling originality that it is difficult to credit them to anyone but the Master Himself» [67].

61. V. p. 96 n. 152.

62. Maggiori particolari in J.A.T. Robinson, *The 'Parable' of the Sheep and the Goats,* in: NTS 2 (1955/56), pp. 225-237, qui pp.228-232.

63. E. Klostermann, *Das Matthäusevangelium*², Tubinga 1927, p. 205 s., secondo H. Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder* I², Berlino 1926, p. 188.

64. *Midhr. Ps.* 118 17 (Bill. IV, p. 1212).

65. V. più sopra n. 63.

66. *Mc.* 9,41: ἐν ὀνόματί μου = per causa mia; le parole che seguono: ὅτι Χριστοῦ (senza articolo, dunque tardo!) ἐστε sono spiegazione del semitismo ἐν ὀνόματί μου per chi è di lingua greca. Colui che riceveva il bicchiere d'acqua fresca era in origine, come è indicato dal parallelo *Mt.* 10,42 così come da *Mc.* 9,42, «uno dei minimi» — del tutto come in *Mt.* 25,40.45, dove pure (al pari che in *Mc.* 9,37 e *Mt.* 10,42) si ha il superfluo dimostrativo τούτων (v. più sopra p. 44 n. 61).

67. T. W. Manson, *Sayings,* p. 249.

In *Mt.* 25,31-46 si tratta un problema affatto concreto; e cioè: secondo quale misura saranno giudicati i pagani (v. 32)? Gesù con inequivocabile chiarezza aveva fatto distinzione tra la giustificazione presente e quella escatologica. Nel presente egli[68] ai peccatori che si ravvedono, agli erranti e ai disperati, ai «poveri dinanzi a Dio» (*Mt.* 5,3) concede il perdono di Dio, la remissione della grande colpa. Nel giudizio finale, al contrario, egli promette l'assoluzione divina là dove la qualità di discepolo è stata comprovata dall'animo di confessore (*Mt.* 10, 32 s. par.), dall' ubbidienza (*Mt.* 7,21.22 s. par.), dalla carità pronta al perdono (*Mt.* 6,14 s.) e alla misericordia (*Mt.* 5,7)[69] e dalla perseveranza sino alla fine (*Mc.* 13,13 par.): nel giudizio finale Dio chiede conto della fede *vissuta*. Anche questa giustificazione della fede vissuta resta pura e libera grazia di Dio, non ha nulla che fare col merito; per questo, il debito è troppo grande. Forse in collegamento ad una parola come *Mt.* 10,32 s., in cui Gesù dice che Egli interverrà nel giudizio finale per quelli dei suoi seguaci che durante la vita hanno reso testimonianza di Lui, poteva essergli stata posta la domanda: ma secondo quale misura verranno allora giudicati i pagani, che tu non hai incontrato? Forse che essi (come sosteneva l'opinione contemporanea dominante) sono perduti? La risposta di Gesù suona: anche ai pagani io sono andato incontro come occulto Messia, nascosto nei miei fratelli; poiché gli indigenti[70] sono miei fratelli; allorché voi date prova d'amore per loro, ne date prova a me, salvatore dei poveri. Per questo nel giudizio finale ai pagani si chiederà conto dell'amore operante, che essi hanno dimostrato a me nella persona degli oppressi, ed essi riceveranno il dono gratuito della partecipazione alla *basileia* se hanno adempiuto il precetto d'amore, la legge del Messia (*Iac.* 2,8)[71]. In

68. Gesù è mediatore della remissione! Anche in *Mc.* 2,5 ad es. Dio rimane colui che perdona. Infatti Gesù dice (evitando il nome di Dio mediante il passivo): «Figlio mio, Iddio ti perdona i tuoi peccati».

69. Ἐλεηθήσονται. Il futuro è escatologico, il passivo serve ad evitare il nome di Dio: «Dio sarà loro (nel giorno del giudizio) misericordioso».

70. V. più sopra al v. 40.

essi avviene, dunque, una giustificazione ad opera dell'amore; anche per essi, quindi, viene pagato il prezzo del riscatto (*Mc.* 14,45; ἀντὶ πολλῶν, v. p. 261 n. 9)[72].

Tuttavia il mistero più profondo di quest'amore, che caratterizza il discepolato vissuto, è che esso ha il potere di perdonare. Esso trasmette a sua volta quella remissione di Dio, già sperimentata, la cui grandezza supera ogni concezione. Di ciò tratta la parabola del servo infido (*Mt.* 18,23-35).

Sul contesto v. p. 115. V. 23: ci troviamo al cospetto di una parabola con dativo iniziale («così avviano col [l'avvento] del) regno dei cieli»)[73]; ancora una volta l'avvento del regno di Dio viene paragonato alla resa dei conti[74]. βασιλεῖ: v. p. 30 n. 17. μετὰ τῶν δούλων αὐτοῦ: «servi del re» sono detti nella Bibbia e in oriente i suoi massimi funzionari[75]. V. 24: «Gli fu presentato uno (εἷς=*ḥadh*=τίς)[76] che gli era debitore di 10.000 talenti», ossia di 100 milioni di denari[77]. Quest'enorme somma indica che per «servitore» si intende un satrapo, rimasto in debito del ricavato dalle imposte della sua provincia (cfr. più sotto al v. 31); sappiamo che, ad esempio, nell'Egitto tolemaico i funzionari delle finanze erano personalmente responsabili di tutti gli introiti del loro territorio[78]. Certo anche così la somma del debito supera di gran

71. Cfr. b.BB 10 b (*bar.*): «Rabban Ioḥanan ben Zakkai (contemporaneo degli apostoli) parlò ad essi: come il sacrificio espiatorio purifica Israele, così la carità (*ç^{e}dhaqa*) i pagani».

72. È impressionante come a questa «dottrina della giustificazione» di Gesù corrisponda sino ai minimi particolari quella paolina. Anche Paolo fa differenza tra la giustificazione del peccatore da sola fede regalata nel battesimo (*1 Cor.* 6,11; *Rom.* 6,7) giustificazione del peccatore mediante la sola fede (*Rom.* 3,28, cfr. a p. 44 n. 59), e la giustificazione nel giudizio finale dalla fede, che si attua mediante la carità (*Gal.* 5,6). Ed anche Paolo sa di una giustificazione dei pagani nel giudizio finale, allorché essi hanno adempiuto il νόμος ἄγραφος (*Rom.* 2,12-16).

73. V. p. 119 s.

74. Cfr. p. 162 n. 77. In senso stretto è vero che il condono gratuito nel v. 27 corrisponde alla attuale preistoria della *Basileia* e solo l'emissione della sentenza nel v. 34 corrisponde al giudizio finale.

75. J. Wellhausen, *Das Ev. Matthaei,* Berlino 1904, p. 95.

76. V. p. 236.

77. Il valore del talento oscillava. Abbiamo preso come base il calcolo di Flavio Giuseppe, il quale parifica un talento a 10.000 denari. Cfr. *ant.,* 17 § 323 col. § 190.

78. R. Sugranyes de Franch, *Études sur le droit palestinien à l'époque évangélique,*

lunga tutte le circostanze reali [79]; essa si spiega solo pensando che tanto μύρια come τάλαντα sono grandezze estreme (10.000 è la cifra più grande, usata nel far di conto [80], il talento è la maggior unità monetaria in tutta l'area dell'Asia anteriore): l'ammontare del debito, superiore ad ogni immaginazione, deve imprimere con forza nella mente dell'uditore il contrasto con il piccolo debito di 100 denari del v. 28. L'interpretazione si attaglia dunque alla parabola: dietro il re appare Iddio, dietro il debitore l'uomo, che ha potuto udire il messaggio del perdono. προσηνέχθη: il passivo sembra indicare che il debitore viene condotto al re in istato d'arresto [81]. V. 25: ἐκέλευσεν... πραθῆναι: si deve innanzi tutto pensare a proprietà terriere e arredi domestici. αὐτὸν... καὶ τὴν γυναῖκα: il diritto ebraico permetteva la vendita di un Israelita solo nel caso di furto, se il ladro non poteva risarcire il derubato; la vendita della moglie era assolutamente vietata nel mondo giudaico [82]. Il signore e i suoi «servi» si immaginano dunque come pagani. καὶ τὰ τέκνα: una parabola rabbinica narra come un re facesse vendere figli e figlie di un suo debitore; «così si seppe che egli non possedeva più nulla» [83]: cioè, i figli sono, tra tutte le cose, l'ultimissima che un uomo possa vendere. Ma ha senso vendere la famiglia? Poiché il prezzo medio degli schiavi variava da circa 500 a 2.000 denari [84], i proventi della vendita della famiglia non hanno alcun rapporto con la smisurata somma di 100 milioni di denari. L'ordine del re nel v. 25 è dunque da intendersi anzitutto come espressione della sua collera. V. 26: πεσὼν οὖν ὁ δοῦλος προσεκύνει αὐτῷ λέγων: l'atto di prostrarsi, con cui egli esprime il

Friburgo 1946, p. 39 ss. ci offre un'ottima analisi delle circostanze di diritto presupposte da *Mt.* 18,25-35. Egli addita che analogie s'incontrano non in Palestina, ma certo nei paesi del Levante, specialmente in Egitto, ma dopo sostiene (ed è questo il punto debole del libro) che queste sarebbero da presupporsi anche per la Palestina

79. Una cifra di paragone, v. p. 29.

80. *Lc.* 12,1; *1 Cor.* 4,15; 14,19.

81. Tanto προσηνέχθη quanto la v.l. προσήχθη (BD) indica la comparsa libera da costrizione (cfr. W. Bauer, *Wörterbuch zum NT.*[5] Berlino 1958, coll. 1427.1410). Cfr. anche v. 27: «egli lo assolse».

82. *Soṭa* 3,8; *Tos. Soṭa* 2,9 (Bill. 1, p. 798).

83. *Siphre Dt.* 26 a 3,23 (P. Fiebig, *Rabbinische Gleichnisse,* Lipsia 1929, p. 10; Bill. 1, p. 798).

84. *b.Qid.* 18 a (*bar*): 500-1000 denari; B.Q. 4,5 indica come prezzi massimi, 10.000 denari; Flav. Ios., *ant.* 2,33, dà come prezzo d'acquisto di Giuseppe: (*Gen.* 37,28): 20 mine = 2000 denari. Cfr. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeite Jesu*[3], Gottinga 1962, p. 383.

fatto di rimettersi completamente alla grazia del suo padrone, è la forma più commovente di supplica che esista. ἀποδώσω: egli promette di procurarsi il denaro. V. 27: τὸ δάνειον «il prestito», che però qui non va bene. Le traduzioni siriache (sy $^{\text{sin cur pal pesh}}$) rendono τὸ δάνειον con *ḥwbt'* = «il debito»; questa parola si dovrebbe trovare come base nell'aramaico, e la traduzione con τὸ δάνειον potrebbe essere una ingiustificata restrizione di significato. «La bontà del signore va molto al di là della supplica del servo»[85]. V. 28: εὗρεν *scil.* nella strada. ἕνα (τινά)[86] τῶν συνδούλων αὐτοῦ: uno dei suoi impiegati subalterni (v. al v. 31). ἑκατὸν δηνάρια *scil.* «soltanto»[87] (semitismo). ἔπνιγεν cfr. B.B. 10,8: «Se alcuno per la strada strozza un altro (che gli deve del denaro)». Ἀπόδος εἴ τι ὀφείλεις: εἴ τι naturalmente non dubitativo («nel caso che)» bensì = *ma dhᵉ* = «ciò che». Senso della *manus iniectio* è che al debitore dev'esser reso impossibile ogni tentativo di sfuggire[88]. Nel caso che egli non paghi immediatamente, egli dev'essere gettato in carcere, oppure si deve ottenere un mandato d'arresto (cfr. *Mt.* 5,25 s.). V. 29: Si tratta di un piccolo impiegato, che prova difficoltà a procurare la piccola somma. La sua richiesta di una proroga nel pagamento coincide (sino a + πάντα del v. 26) parola per parola con la stessa richiesta del servo infido; vi è però la differenza che il v. 26 era una promessa inadempibile fatta sotto la spinta della necessità, mentre la promessa del v. 29 è adempibile V. 30: εἰς φυλακήν: la vendita del debitore (così al v. 25) in questo caso non poteva esser presa in considerazione, perché (almeno secondo la regola del diritto ebraico[89], che però certamente valeva anche altrove) era ammissibile soltanto quando l'ammontare del debito fosse superiore alla somma ricavabile dalla vendita del debitore, ciò che non corrispondeva al caso della tenue somma di 100 denari. Per questo, in casi simili nei paesi orientali[90] si applica la pena personale dell'arresto per debiti, la quale ha lo scopo di far sì che il debitore sconti il debito lavorando per il creditore oppure venga riscattato dai suoi parenti. Al diritto ebraico un simile arresto personale era ignoto. (v. p. 179). V. 31: οἱ σύνδουλοι: l'espressione si incontra nei LXX solo

85. M. Doerne, *Er kommt auch noch heute*[4] 1955, p. 149.

86. V. p. 236.

87. V. p. 44 n. 59.

88. Jülicher II, p. 307.

89. *Mekh. Ex.* 22,2; cfr. Bill. IV, p. 700 s.

90. R. Sugranyes de Franch (v. p. 208 n. 5), p. 113 ss. § 18: *La prison pour dettes.*

in *2 Esdr.* 4,7.9.17.23; 5,3.6; 6,6.12 e vi designano alti funzionari, tra i quali i governatori di Palestina e Siria. Con ciò è confermato una volta di più che per «servi» non si devono intendere normali schiavi. ἐλυπήθησαν come LXX *Neh.* 5,6; *Ion.* 4,4.9: «essi si indignarono»[91]. διεσάφησαν è l'espressione normale per il rapporto di un subordinato al suo superiore: «riferire». V. 32: Quanto al *paes. hist.* (λέγει) v. p. 236 n. 4. V. 34: τοῖς βασανισταῖς: la pena della tortura non esisteva in Israele. Qui si capisce chiaramente (v. *ad* v. 25.30) che sono descritte situazioni non palestinesi, a meno che non si pensi ad Erode il Grande, il quale, senza curarsi del diritto ebraico, applicava ampiamente la tortura: ma si può attribuirgli la magnanimità del v. 27? La tortura è applicata regolarmente in Oriente contro governatori infedeli o morosi nel versamento delle imposte, al fine di saper dove hanno celato il denaro o per estorcere la somma dai loro parenti od amici[92]. L'utilizzazione di situazioni giuridiche extragiudaiche, dagli Ebrei ritenute inumane (v. p. 214 *ad Mt.* 5,25), deve far apparire particolarmente impressionante l'orrore della pena. ἕως οὗ ἀποδῷ πᾶν τὸ ὀφειλόμενον può voler dire nei confronti della grandezza del debito soltanto che la pena non ha fine; l'interpretazione (v. al v. 24) è dunque di nuovo ben incentrata nella parabola. V. 35: «Così farà con voi il mio Padre celeste, se voi non vi perdonate l'un l'altro[93] ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν». Il perdono «dal cuore» sta in opposizione ad un perdono solo a fior di labbra (cfr. *Mt.* 15,8 = *Is.* 29,13). Tutto dipende dalla genuinità del perdono.

Ci troviamo dinanzi ad un parabola del giudizio finale che è in pari tempo esortazione e ammonimento: Iddio, mediante lo Evangelo, con la promessa del perdono, ti ha fatto diventar partecipe di un dono di remissione che supera ogni comprensione[94]. E tu non dovresti rimettere a tuo fratello[95] il debituccio

91. T.W. Manson, *Sayings,* p. 214.

92. J. Wellhausen, *Das Evangelium Matthaei,* Berlino 1904, p. 95. Sul «grande comandamento» di liberare i prigionieri, cfr. Bill. IV, pp. 568-572 s.

93. V. più sopra p. 129.

94. A dire il vero, E. Linnemann, *Gleichnisse Jesu,* Gottinga 1961, p. 173, sostiene: «Il pensiero dell'affidamento della remissione agli apostoli tramite Gesù è fede della comunità delle origini, ma non deve essere presupposta per Gesù». A simili errori di giudizio si giunge se ci si attiene alla concordanza (v. ἀφιέναι) e non si tiene conto del fatto che Gesù, diversamente da Paolo,preferisce non usare il vocabolario teolo-

da nulla? Il dono di Dio impegna. Guai a te, se tu batti sul tuo diritto, se sei duro di cuore e se non passi ad altri la remissione che tu hai ottenuto! In tal caso tutto ne va di mezzo, perché allora Iddio ritirerà la remissione dei debiti e ti farà sperimentare tutto l'orrore del suo giudizio. Gesù, come anche altrove [96], raccoglie la dottrina ebraica delle due misure [97], ma la trasforma completamente (non è un caso che alla nostra parabola non esistano paralleli ebraici). L'apocalittica ebraica insegnava che, mentre Dio ha per il governo del mondo due misure, misericordia e giudizio, nel giudizio universale sussisterebbe ancora soltanto la misura del giudizio: «L'Altissimo appare sul trono di giudice. Allora viene la fine, e la misericordia trapassa, la compassione è lontana, l'indulgenza sparisce» [98]. Gesù al contrario insegna che la misura della misericordia è valida anche nel giudizio finale. Il problema decisivo è: quando, nel giudizio finale, Iddio usa il metro della misericordia, e quando quello del giudizio? La risposta di Gesù è: Dove la remissione di Dio produca una sincera disposizione alla remissione, la misericordia di Dio assolve; ma colui, che fa cattivo uso del dono di

gico, ma piuttosto in sua vece metafore, parabole e fatti figurati, cioè in breve il linguaggio dei simboli.

95. V. più sopra p. 129.

96. *Mt.* 7,1 s. par. *Lc.* 6,37 s.; *Mt.* 6,14 s.; *Iac.* 2,12 s.; cfr. *Mt.* 5,7; 25,31 ss.

97. Cfr. per la dottrina delle due misure; K. Bornhäuser, *Die Bergpredigt*, Gütersloh 1923, p. 161 ss.; Bill. IV, p. 1247, indice *s.v.* Mass.

98. 4 *Esdr.* 7,33 cfr. 74.105; *Sib.* 5,535.510; *syr. Bar.* 48,27.29; 85,8-15. E. Linnemann, *o.c.* p. 174, dichiara tuttavia che «considerata la tarda datazione del 4° libro di Esdra» (*sic*!: fine del I secolo d.C.!) è problematico decidere «fino a che punto si possa prendere in considerazione questa opinione come espresso *theologumenon* dei rabbini al tempo di Gesù» e le oppone un passo da *Ex.r.* 45 ad 33,19, senza notare che l'omelia, la cui chiusa esso cita, ha origine da un'opera composta intorno al 1100 d.C. (*sic*!). Per togliere ogni dubbio, cito alcuni documenti sicuramente precristiani. *Hen. aeth.* 38,6: «Da qui in poi (quando i peccatori vengono puniti) nessuno (potrà) invocare grazia presso il Signore degli spiriti»; 50,5: «D'ora in avanti (dopo lo spirare dell'ultimo termine di penitenza), però, io non voglio (più) impietosirmi, dice il Signore degli spiriti»; 60,5 s.: «Sino ad oggi durò il giorno della sua misericordia ed egli fu misericordioso e magnanimo verso gli abitanti della terraferma. Ma allorché verrà il giorno del potere, del castigo e del giudizio...» tutto questo cessa.

Dio[99], cade sotto tutta l'asprezza del giudizio, così come se non avesse mai ricevuto la remissione (*Mt.* 6,14 s.).

Anche una seconda caratteristica della qualità di discepolo spicca fortemente nelle metafore di Gesù, ed è la fiduciosa sicurezza dei suoi discepoli nella mano di Dio. Essi, dice l'immagine dello schiavo e del figlio (*Io.* 8,35), hanno per sempre[100] il diritto di cittadinanza di figli di Dio, appartengono già ora alla *familia Dei* (*Mc.* 3,31.35; *Ev. Th.* 99). Essi non sono più simili ai sudditi, bensì ai figli di un re (*Mt.* 17,24 s.). Essi sono puri come colui che ha fatto un bagno (*Io.* 13,10). Quanto essi si sentano sicuri presso il loro padre, Gesù lo ha affermato con forza nelle immagini incomparabili degli uccelli del cielo (*Mt.* 6,26; *Lc.* 12,24) e dei gigli del campo (*Mt.* 6,28-30; *Lc.* 12, 27 s.). Tutta la grandezza di quella fiduciosa sicurezza, di cui ci parlano queste metafore, si misura solo se ci si rappresenta la loro connessione. Gesù proibisce il μεριμνᾶν. Questa parola significa: 1) darsi pensiero ansiosamente; 2) arrabattarsi con ogni sforzo. Che in *Mt.* 6,25-34 par. si possa prendere in considerazione solo il secondo significato, è dimostrato dallo scambio di μεριμνᾶν con ζητεῖν[101] ed ἐπιζητεῖν[102], da *Mt.* 6, 27 par. *Lc.* 12,25, in cui il significato «darsi pensiero ansiosamente» non ha senso, ed è dimostrato chiaramente soprattutto dalle due nostre immagini stesse, che non parlano di preoccupazione, bensì di fatica[103]: Gesù vieta, dunque, ai discepoli di darsi da fare per nutrirsi ed abbigliarsi. Un divieto di lavoro! Come è possibile? Le parole, che vietano ai discepoli il lavoro, hanno un parallelo oggettivo in *Mc.* 6,8, sono dunque parole di missione. Il campo di lavoro è infinitamente grande, e il tempo urge, perché l'ora della prova per l'orbe terracqueo è alle

99. S.H. Hooke, *The Kingdom of God,* Londra 1949, p. 115.

100. Εἰς τὸν αἰῶνα v. p. 101.

101. *Lc.* 12,29 (confrontato con il par. *Mt.* 6,31); *Lc.* 12,31; *Mt.* 6,33.

102. *Mt.* 6,32; *Lc.* 12,30.

103. Ha visto giusto il Bornhäuser, v. p. 252 n. 97), p. 150 ss. Lo segue A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus,* Stoccarda 1929, p. 225 ss.

porte. Il loro incarico impegna gli apostoli in modo totale. Per questo essi non devono lasciarsi trattenere da nulla, nemmeno dal saluto lungo il cammino (*Lc.* 10,4 b)[104], non parliamo quindi dal lavoro per guadagnarsi il nutrimento e il vestiario. Dio darà loro ciò di cui essi abbisognano. Ciò che Gesù proibisce ai suoi messaggeri, non è dunque il lavoro, ma il lavoro duplice. Ma allora può accadere che essi non abbiano nulla da mangiare e da indossare, che debbano soffrire fame e freddo! A queste preoccupazioni rispondono le due immagini degli uccelli e dei fiori, nei quali vibra un po' dell'umorismo di Gesù. Vedeste mai, voi uomini di poca fede, che il Corvo[105] aggiogasse l'aratro, seminasse, mietesse, trebbiasse e poi conducesse il carro del raccolto nel granaio? E pure Iddio gli dà abbondantemente ciò che gli occorre! Vedeste voi mai, gente di poca fede, la Anemone[106] girare il filatoio o sedere al telaio[107]? E pure la porpora regale impallidisce dinanzi allo splendore della sua veste! Voi siete pur figli di Dio (*Mt.* 6,32; *Lc.* 12,30). Il Padre sa ciò di cui avete bisogno; non vi lascerà morir di fame!

Essi hanno un padre, che pensa loro ed hanno un Signore, che li chiama per nome come un pastore le sue pecore (*Io.* 10, 3)[108]; e che prega per loro. La grande crisi è alla porta, si apre

104. L'orientale ha molto tempo a disposizione, egli odia la fretta. Il saluto, presso di lui, è connesso a lunghi discorsi. In *2 Reg.* 4,29 l'ingiunzione, contraddicente ad ogni costume di cortesia: «se incontri qualcuno, non salutarlo; e se qualcuno ti saluta, non rispondere» descrive la fretta esteriore. Concretamente, il divieto di Gesù può essere stato diretto contro l'unione a carovane per proteggersi dai predoni causa di forti perdite di tempo (E.F.F. Bishop, *Jesus of Palestine* (1955) p. 170.

105. Gli uccelli in aramaico sono di genere maschile, gli anemoni femminili. Il corvo, nominato solo da *Lc.* 12,24 è un animale impuro (*Lev.* 11,15; *Deut.* 14,14), tuttavia Iddio pensa a «giovani corvi, che gridano a Lui» (*Ps.* 147,9; *Iob* 38,41).

106. V. nota precedente.

107. *Mt.* 6,28 è probabilmente basato su un giuoco di parole aramaico: οὐ κοπιῶσιν (*'ᵃmal*) οὐδὲ νήθουσιν (*'ᵃzal*), cfr. T.W. Manson, *Sayings*, p. 112.

108. G. Dalman, *Arbeit und Sitte* VI, Gütersloh 1939, p. 250 s. apporta numerosissime prove tratte dalla Palestina moderna. I nomi vengono scelti secondo la figura, il colore e le particolarità (ad es. «Orecchio grigio»), e precisamente vengono mantenuti ancora i nomi ricevuti dall'agnellino o caprettino, quelli cioè che l'animale conosce sin da piccolo. Il nome non è soltanto un elemento di richiamo, bensì anche espres-

con la passione di Gesù. Il potere delle tenebre si svelerà nell'ultimo orrore della tentazione, dinanzi a cui c'è un solo scampo: fuggite, per salvare la vostra anima (*Mc.* 13,14 ss.). Anche i seguaci di Gesù non saranno risparmiati. Satana, l'accusatore e il corruttore del popolo di Dio, ha chiesto e ottenuto da Dio il permesso di vagliarli nel turbine dell'afflizione, come si separa col crivello la pula dal grano (*Lc.* 22,31 s.)[109]. E Iddio ha acconsentito, Egli vuole così. Ma Gesù ha pregato per Pietro, che la sua fede perseveri e che egli a sua volta fortifichi[110] i suoi fratelli nell'imminente ora escatologica del vaglio. Pietro è la guida. Mentre Gesù prega per lui, egli prega per tutti loro. La sua intercessione li porterà fuori da ogni prova, perché il Cristo è più forte di Satana.

Il dono di Dio e l'appello di Gesù spingono al lavoro, questa è una terza caratteristica della qualità di discepolo. Come Gesù rappresenta spesso volontieri il suo stesso compito di salvatore sotto l'immagine di una vocazione motivata[111], così anche il compito dei suoi seguaci. Futuro pescatore d'uomini è chiamato da Gesù con una metafora il pescatore Pietro al momento della vocazione (*Mc.* 1,17). Se uno scriba è divenuto un discepolo del regno di Dio, egli è simile a un padre di famiglia, il quale dalle sue scorte (ϑησαυρός) tira fuori il vecchio e il nuovo, ciò che ha imparato prima e le nuove nozioni (*Mt.* 13,52). Abbondante è la messe, ma pochi i mietitori (*Mt.* 9,37; *Ev. Th.* 73)[112]. Alle pecore smarrite della casa d'Israele vengono in-

sione delle relazioni di proprietà. Nel guidare il gregge, il pastore palestinese usa grida di richiamo, grida di incitamento e grida d'arresto.

109. Separazione del loglio e grano = giudizio (*Mt.* 3,12; cfr. p. 265).

110. Ἐπιστρέψας (qui = *Tubh, haphakh*)=nuovamente, v. p. 225 n. 44. Il ποτέ, che nei sinottici si trova solo qui e che altrimenti nel N.T. non viene mai riferito al futuro, è probabilmente un'aggiunta del traduttore greco; esso ha difficilmente un equivalente in aramaico.

111. V. p. 144 s.

112. V. p. 142; cfr. P. 'A. 2,15: «Rabbi Tarphon (intorno al 100) disse:
Il giorno è breve.
E il lavoro è molto.
E i lavoratori sono lenti.
E la ricompensa è alta.
E il padrone incalza.

viati i discepoli (*Mt.* 10,6), ma come pastori, così almeno intende *Mt.* 18,12-14. In qualità di amministratore insediato da Gesù stesso, Pietro riceve le chiavi del regno di Dio (*Mt.* 16,19). Egli stesso e gli apostoli suoi compagni hanno nella predicazione dell'evangelo il pieno potere di sciogliere e legare, vale a dire la piena potestà di annunciare la remissione e là, dove il messaggio viene respinto, di infliggere il giudizio; essi hanno dunque, come messaggeri di Gesù, piena potestà di giudicare (*Mt.* 18,18; 16,19)[113].

La responsabilità è gigantesca. Il tempo stringe. Si tratta di pace o di maledizione, di salvezza o di rovina di innumerevoli uomini (*Mt.* 10,12-15; *Lc.* 10,5 s. 10-12). Il grande e periglioso compito esige, accanto alla piena dedizione (v. p. 229 ss.), purezza e saggezza donata da Dio. Ciò è affermato da Gesù in due metafore strettamente apparentate nel contenuto: «Siate prudenti (φρόνιμοι v. p. 52 n. 83) come serpenti e semplici come colombe» (*Mt.*10,16; *Ev. Th.* 39b). E: «Abbiate sale (= saggezza) in voi e state in pace tra voi» (*Mc.* 9,50 b)[114]. Alla saggezza appartiene la prudenza spirituale, a cui ammonisce l'*agraphon* così spesso citato: «Divenite cambiavalute sperimentati!»[115]. Come il cambiavalute pieno di esperienza riconosce alla prima occhiata la moneta falsa, così i seguaci di Gesù non devono lasciarsi abbindolare da falsi profeti, a cui la moltitudine osanna[116]. Saranno adatti alla bisogna? Quanto a questo, è

113. È merito di A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus,* Stoccarda 1929, p. 511 s., di aver riconosciuto che col «legare e sciogliere» non si intende né la piena potestà di decisioni dottrinali né di misure disciplinari (come potrebbe sembrare tenuto conto dell'uso linguistico rabbinico), bensì del potere giudiziario di pronunciare sentenze di assoluzione o di condanna. La miglior illustrazione è *Mt.* 10,12-15: gli apostoli di Gesù portano la pace ed emettono il giudizio.

114. Che col sale si intenda la saggezza, si deduce (come ha ben osservato W. Nauck: *Salt as a Methaphor,* in *Studia Theologica* 6, [1952] pp. 175-178) dal paragone col trattato extra canonico *Däräkh 'äräç zuṭa* 1 (A. Tawrogi, *Der talmudische Tractat Derech Erez Sutta,* Königsberg 1885, p. 1), dove si legge fin dalle prime righe: «il saggio è umile, dimesso, diligente, salato (*m^e^mullaḥ*), sopportatore di ingiustizia, amato da chiunque...». Cfr. anche più sopra p. 200: senza sale = sciocco).

115. *hom. Clem.* 2,51; 2,50; 18,20; Apelles *ap.* Epifanio, *Haer.* 44,2 e passim.

la volontà di Gesù, i suoi seguaci non devono darsi alcun pensiero, né nei confronti di opposizioni sorgenti, né quanto alla loro propria incapacità. La metafora della città sul monte (*Mt.* 5,14 b) nel P. Oxy. 1,7 (*Ev. Th.* 32) è così esposta: «Disse Gesù: Una città che è costruita sulla cima di un'alta montagna e ben fondata, non può né esser mandata in rovina né star celata». Questa parola vuol fortificare i seguaci di Gesù e premunirli dallo sconforto. Essi sono pur cittadini della svettante città escatologica di Dio (*Is.* 2,2-4; *Mich.* 4,1-3)[117], che non può venir distrutta da nessun assalto avversario, nemmeno da tutta la potenza degli inferi (*Mt.* 16,18)[118], e la cui luce splende nella notte, senza richiedere alcun sforzo da parte degli uomini. Se essi hanno l'evangelo, hanno tutto quanto occorre al loro compito. Se essi hanno fede, fosse pur piccola come un granello di senape, il minimo tra i semi[119], nulla sarà loro impossibile (*Mt.* 17,20; *Lc.* 17,6).

Una cosa certo essi debbono sapere: l'odio, che colpisce Gesù, non sarà risparmiato nemmeno a loro. Gesù ha sperimentato che il profeta non val nulla in patria (*Mc.* 6,4; *Mt.* 13,57; *Lc.* 4,24; *Io.* 4,44; *Ev. Th.* 31 a), poiché accanto all'evangelo sorge lo scandalo[120]. Lo scolaro non può aspettarsi sorte miglio-

115. J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*³, Gütersloh 1963, pp. 95-98.

117. G. v. Rad, *Die Stadt auf dem Berge,* in Evang. Theol. 8 (1948/49), pp. 439-447. Cfr. *ad l.* ThWb VI, p. 926 s.

118. Cfr. *ad l.* ThWb VI, p. 926 s.

119. V. p. 175.

120. Ἐσκανδαλίζοντο *Mc.* 6,3 racchiude in sé lo scandalo dell'Evangelo, come attesta *Lc.* 4,16-30: come ἐμαρτύρουν αὐτῷ (4,22) da comprendere come *dat. incomm.* (contro di lui) ed ἐθαύμαζον ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος (4,22) con K. Bornhäuser, *Das Wirken des Christus,* Gütersloh 1921, p. 59, da intendere nel senso che i nazareni sono stupiti perché Gesù nell'appello di *Is.* 61,1-2, si limita alle parole di grazia e nel bel mezzo di una frase s'interrompe immediatamente prima delle parole sul giorno della vendetta (*Is.* 61,2) (G. Bornkamm attira la mia attenzione sul fatto che Gesù omette l'annuncio della vendetta di Dio [35,4] anche in *Lc.* 7,22; *Mt.* 11,5; dove cita liberamente *Is.* 35,5 s. [con influsso di *Is.* 29,18 s. ed aggiunta di 61,1] anche in *Is.* 29 all'apertura degli occhi dei ciechi e gli orecchi dei sordi [v. 18], come sulla letizia dei poveri [v. 19] segue il castigo dei tiranni [v. 20]. Da questo si deduce che *Lc.* 4,22 non ci informa di un cambiamento repentino della disposizione degli uditori

re del maestro, né lo schiavo sorte migliore del padrone (*Mt.* 10,24 s.; *Lc.* 6,40; *Io.* 15,20). Il loro compito comporta un pericolo di vita: inermi come pecore, Gesù li manda tra i lupi (*Mt.* 10,16; *Lc.* 10,3). Almeno alcuni tra i discepoli dovranno vuotare il calice della passione insieme [121] a Gesù (*Mc.* 10,38 s. cfr. *Mt.* 9,1!). Alla qualità di seguace di Gesù si addice, come ammonisce con grande asprezza una parola intimidatoria, di esser pronti a dare la vita [122] e a portare il palo dello scandalo (*Mc.* 8,34 par.).

All'espressione «portare la propria croce», «essere un portatore di croce» noi pensiamo per lo più alla sopportazione paziente di ciò che Iddio ci manda; ma questo significato non è provato per αἴρειν τὸν σταυρόν. Anche l'interpretazione nel senso della disposizione al martirio non si adatta al tenore letterale. Piuttosto l'espressione mira ad un avvenimento del tutto concreto, e cioè al momento in cui il condannato alla crocifissione si carica sulle spalle la trave trasversale (*patibulum*), per compiere uno spaventoso itinerario tra la moltitudine urlante e ruggente, che lo accoglie con dileggi e imprecazioni. L'amarezza di questo cammino sta nella sensazione di essere scacciato senza pietà dalla società e consegnato senza difesa all'oltraggio e al disprezzo. Chiunque mi segue, dice Gesù, deve rischiare una vita altrettanto difficile quanto la *via crucis* di un condannato in cammino verso il patibolo [123]. Ma è vero che anche nella morte essi sono nelle mani di Colui, senza la cui volontà nem-

nei confronti di Gesù, quanto piuttosto sul fatto che questi uditori rifiutano Gesù sin dal principio, perché il suo messaggio contraddice alle loro aspirazioni nazionalistiche. Cfr. J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker*², Stoccarda 1959, pp.37-39.

121. Vuotare il calice dividendolo con qualcuno significa condividere la sua sorte, buona o cattiva che sia (T.W. Manson in: *Studies in the Gospels,* Lightfoot Festschrift, Oxford 1955, p. 219 n. 1).

122. Che ἀπαρνεῖσθαι ἑαυτὸν nel N.T. non designi una disposizione 'autorinnegatrice', ma l'atto concreto («abbandonare se stessi»), è stato dimostrato bene da A. Fridrichsen: in Coniectanea Neotestamentica 2, Uppsala 1936, p. 1 ss. 37. Nel rinnegamento non si tratta di autodisciplina di se stessi, bensì di esporre senza riguardi la propria persona.

123. A. Fridrichsen, *Gamle spor og nye veier,* Kristiania 1922, p. 30.

meno un passerotto[124] cade dal tetto (*Mt.* 10,29; *Lc.* 12,6). Ed essi possono imparare dall'esempio della madre, come la grande letizia che li attende farà loro scordare tutte le sofferenze patite (*Io.* 16,21 s.).

Ma per quanto grandi siano i loro sacrifici e i loro successi, la immensità del dono di Dio li mantiene nell'umiltà e li salvaguarda dalla farisaica presunzione della guistificazione (*Lc.* 17, 7-10).

8. *La via della passione e la rivelazione della gloria del Figlio dell'uomo*

La confessione di Pietro è il grande punto decisivo nell'attività di Gesù. Alla proclamazione pubblica segue ora il messaggio esoterico, che ha per oggetto la passione e il trionfo del Figlio dell'uomo [1]. Già nella sua attività pubblica Gesù aveva parlato per immagini della sua via dolorosa: Egli non ha dove posare il capo, e deve piuttosto andare errabondo, rinunciando alla sicurezza del rifugio, che hanno persino gli uccelli e le volpi (*Mt.* 8,20; *Lc.* 9,58; *Ev. Th.* 86), un'immagine della rinuncia ad ogni luogo. Dopo Cesarea di Filippo l'annuncio della passione viene sviluppato in pieno dinanzi ai discepoli. Anche nella testimonianza esoterica della sua passione, Gesù si è ripetutamente servito del linguaggio figurato. Egli parla del calice che deve bere (*Mc.* 10,38; 14,36), del battesimo a cui deve sottoporsi (10,38). La sua morte dà origine alla comunità perfetta della salvezza: poiché il pastore deve donare la propria vita per

124. Animale proverbialmente senza alcun valore (Bill. I, p. 582). Secondo *Mt.* 10,29 due passeri costano 1 asse, secondo il par. *Lc.* 12,6 cinque passeri 2 assi — calcolati a dozzine sono meno cari. — Si osservi che la negazione è attratta al verbo: ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ πεσεῖται ἐπὶ γῆν. Il semitico non può negare il pronome; così anche *Mt.* 5,18.36; 24,22; *Mc.* 13,20; *Lc.* 1,37; 11,46.

1. Sul problema della storicità degli annunci della passione da parte di Gesù, cfr. ThWb v, p. 709 ss. *s.v.* παῖς ϑεοῦ. Per stilizzati *ex eventu* che siano certi tratti particolari, si può d'altro canto a parer mio, certamente dimostrare con grande verosimiglianza storica che Gesù prevedeva una morte violenta e che egli trovava prefigurata la necessità della sua passione in *Is.* 53.

le pecore (*Io.* 10,11.15)[2], la spada lo deve colpire (*Mc.* 14,27 = *Zach.* 13,7), affinché egli possa ricondurre all'ovile le pecore disperse (*Mc.* 14,28)[3]; la pietra dev'essere gettata via (*Mc.* 8,31: ἀποδοκιμασθῆναι cfr. 12,10 = *Ps.* 118,22), affinché possa diventare la chiave di volta[4] del tempio; il chicco di grano deve morire e — così va completato il passo — essere risuscitato da Dio[5], perché possa apportare (v. p. 179) la pienezza della benedizione divina (*Io.* 12,24)[6]. Una simile forza è racchiusa nella morte di Gesù, poiché essa è la morte dell'innocente in sostituzione dei colpevoli, riscatto (*Mc.* 10,45; *Mt.* 20, 28)[7] e sacrificio (*Mc.* 14,24)[8] per l'innumerevole schiera[9] dei perduti.

Questa passione del Figlio dell'uomo, che costituisce l'inizio dell'ultima tribolazione, è tuttavia solo il passaggio verso il grande trionfo finale di Dio (v. p. 58 s.). Entro tre giorni Ge-

2. K.E. Wilken, *Biblisches Erleben in Heiligen Land* II, Lahr-Dinglingen 1954, p. 162, informa che pastori gli raccontarono di attacchi notturni da parte di grossi branchi di iene, forti di trenta e più animali, e gli fecero i nomi di amici periti nella lotta contro di esse.

3. *Mc.* 14,28 continua l'immagine dei pastori (v. p.145 n. 26) e riprende la promessa di *Zach.* 13,8 s., secondo cui, dopo la morte del pastore, apparirebbe la schiera purificata!

4. V. p. 85 n. 95.

5. Come spesso nel linguaggio orientale, in *Io.* 12,24 si prendono in considerazione soltanto gli stadi iniziale e finale della metafora del chicco di grano, allorché si dice: «se muore, porta molto frutto». L'avvenimento intermedio importante (la risurrezione) dev'essere aggiunto a completamento. Altri esempi di tale semitismo a p. 176 n. 8.

6. *Io.* 12,24 deriva da antica tradizione pregiovannea (N.A. Dahl, *The Parables of Growth*, in: Studia Theologica 5 [1951], p. 155); ciò è già dimostrato dallo stile (parallelismo antitetico, v. più oltre n. 2) e dalla lingua (sull'articolo ὁ κόκκος v. p. 7 n. 2; πεσών è elusione semitizzante del passivo; v. p. 218 n. 21; su καρπὸν φέρειν, cfr. LXX *Ioel* 2,22; *Os.* 9 16). Non v'è dunque nulla contro l'autenticità della parola (cfr. Dahl, *ibidem*). Il *logion* non proclama soltanto la sapienza dei misteri: «per la morte alla vita», bensì parla della pienezza escatologica che nasce dalla morte del chicco di grano (Dahl, *ibidem*).

7. Sul problema dell'autenticità e sulla spiegazione di *Mc.* 10,45 v. J. Jeremias, *Das Lösegeld für viele,* in: Judaica 3 (1947), pp. 249-264. L'uso traslato dell'immagine del riscatto è specifico del tardo giudaismo.

8. Nelle parole della cena Gesù paragona se stesso all'agnello pasquale; v. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*³, Gottinga 1960, p. 211 ss.

sù porterà a compimento (*Mc.* 14,58 par.) il nuovo tempio, la cui fondazione e costruzione ha inizio con la sua attività terrena (*Mt.* 16,18) e di cui Egli stesso è la chiave di volta. Come il lampo tramuta l'oscurità in luce chiara come il giorno, così sarà della parusia del Figlio dell'uomo, che di colpo imprevedibilmente illuminerà ogni cosa di un chiarore splendente (*Mt.* 24, 27 par. *Lc.* 17,24)[10].

9. *Il compimento*[1]

Dove parla del compimento Gesù usa sempre il linguaggio dei simboli.

Dio è re e viene adorato nel nuovo Tempio (*Mc.* 14,58). Sul trono alla sua destra siede il Figlio dell'uomo (*Mc.* 14,62), circondato dagli angeli santi (*Mc.* 8,38); gli viene prestato omaggio (*Mt.* 23,39) e come il buon pastore egli pasce il gregge purificato (*Mc.* 14,28[2]; *Mt.* 25,32).

Il malvagio è eliminato. Infatti il Tempio profanato è distrutto (*Mc.* 13,2), il cosmo peccatore non è più (*Mt.* 19,28; *Lc.* 17, 26-30), ha luogo il giudizio sui vivi e sui morti (*Mt.* 12,41 s.) avviene la separazione (*Mt.* 13,30.48). Satana è cacciato dal cielo (*Lc.* 10,18) ed insieme ai suoi angeli consegnato al fuoco eterno (*Mt.* 25,41). La morte non regna più, (*Lc.* 20,36), il dolore ha fine (*Mt.* 11,5), il lutto cessa (cfr. *Mc.* 2,19).

I rapporti si rovesciano: ciò che è nascosto diviene palese (*Mt.* 6,4.6.18; 10,26 par.)[3], i poveri diventano ricchi (*Lc.* 6,

9. Sul significato inclusivo di πολλοί (aram. *saggi'in*) in *Mc.* 10,45 par.; 14,24 par., cfr. ThWb VI, p. 536 ss.

10. Sul giudizio finale v. pp.58,61.64.72.198.214.222.225.243.252.

1. Cfr. J. Jeremias, *Jesus als Weltvollender,* Gütersloh 1930, p. 69 ss.

2. V. p. 145 n. 26.

3. Il *logion* di *Mt.* 10,26, più volte tramandato nel N.T., viene inteso dagli Evangelisti in modo affatto diverso: da Marco (4,22) come dichiarazione sulla sorte del mes-

20), gli ultimi i primi (*Mc.* 10,31), i piccoli grandi (*Mt.* 18,4), gli affamati divengono sazi (*Lc.* 6,21), gli affaticati sono ristorati (*Mt.* 11,28), i piangenti ridono (*Lc.* 6,21), chi è in lutto viene consolato (*Mt.* 5,4), i malati guariscono, i ciechi vedono, gli storpi camminano, i lebbrosi sono risanati, i sordi odono (*Mt.* 11,5), i prigionieri sono rilasciati, gli oppressi liberati (*Lc.* 4,18), gli umili innalzati (*Mt.* 23,12; *Lc.* 14,11; 18,14), i miti ottengono il dominio (*Mt.* 5,5), i membri del piccolo gregge vengono fatti re (*Lc.* 12,32), i morti tornano alla vita (11,5).

La colpa è rimessa (*Mt.* 6,14), il servo di Dio ha pagato il riscatto per i popoli (*Mc.* 10,45 par.). I puri di cuore possono contemplare Iddio (*Mt.* 5,8), viene loro concesso il nuovo nome (5,9), è regalata la veste celeste degli angeli, la δόξα (*Mc.* 12, 25); Essi hanno la vita eterna (*Mc.* 9,43), essi vivono di Dio (*Lc.* 20,38).

Iddio rimunera (*Lc.* 14,14), la grande mercede viene pagata (*Mt.* 5,12), la misura abbondante, pigiata, scossa e traboccante [4]

saggio di Gesù (il segreto della *basileia* di 4,11 diventerà manifesto a tutti), da Luca (12,2) come ammonimento contro l'ipocrisia dei Farisei (cfr. 12,1: essa non serve a nulla, il segreto diventa comunque palese) oppure come promessa per la predicazione dei discepoli (anche *Lc.* 8,17); in Matteo (10,26) esso conferma l'ammonimento a non aver paura (non tutte le inimicizie potranno essere frenate dalla buona novella). Gli Evangelisti non sapevano dunque più in che senso si intendesse il *logion* in origine; lo stesso vale anche per le due citazioni nell'*Ev. Th.* (5 e 6). È chiaro soltanto che già molto presto (Matteo, forse anche Luca 12,2) la parola originariamente profetica è divenuta parenetica (così anche *Ev. Th.* 6). Forse sin dall'origine è un proverbio: Tutto viene alla luce. Si deve supporre che Gesù lo pensasse in senso escatologico; tanto i futuri quanto il passivo (alludente all'azione di Dio) e la redazione di P. Ox. 2, sentenza 5 (dove come frase parallela si aggiunge: Nulla è sepolto, che non sia per essere risuscitato) parlano in favore di questo senso. Soprattutto *Mt.* 6,4.6.18 mostra che Gesù espresse anche altrove il pensiero che nel giudizio universale quanto è celato diventerà palese. Allora però il *logion,* che era sempre l'applicazione a un caso singolo, parla del rovesciamento escatologico dei rapporti.

4. Ognuno di questi quattro attributi ha il suo senso ben definito. Ancor oggi il negoziante di granaglie attira i suoi clienti vantando la propria misura abbondante (T.W. Manson, *Sayings,* p. 56). La misurazione del grano è un'operazione che viene compiuta secondo uno schema fisso. Il venditore è accoccolato per terra e tiene la misura tra le gambe. Egli riempie dapprima la misura a tre quarti circa e le dà una scossa

viene versata nel grembo (*Lc.* 6,38), l'eredità viene divisa (*Mt.* 19,29), viene consegnato il tesoro serbato in cielo (6,20), trono e signoria vengono concessi (19,28).

La comunità trasfigurata sta dinanzi al trono di Dio. Così come Noè e Lot essa è stata salvata dall'annientamento (*Lc.* 17, 27.29); il raccolto è stato riposto nei granai eterni (*Mt.* 13,30), il nuovo Tempio costruito (*Mc.* 14,58), gli eletti dispersi sono stati radunati (13,27), i figli di Dio sono nella casa paterna (*Mt.* 5,9), si celebrano le nozze (*Mc.* 2,19). È spuntata la grande letizia dopo la tribolazione (*Io.* 16,21). Essi abitano in tende eterne, (*Lc.* 16,9), i pagani sono sciamati alla città sul monte e hanno comunione di mensa con i patriarchi (*Mt.* 8,11), siedono alla mensa del Figlio dell'uomo (*Lc.* 22,29 s.). Egli spezza loro il pane del tempo della salvezza (*Mt.* 6, 11), porge loro il calice con il vino del mondo nuovo (*Mc.* 14,25), ogni fame ed ogni sete viene placata, risuona il riso di gioia del tempo della salvezza (*Lc.* 6,21). La comunione tra Dio e l'uomo, distrutta dal peccato, è ristabilita.

Non sappiamo chi fossero gli zelanti devoti che posero a Gesù la domanda (probabilmente intesa come richiesta) perché egli non instaurasse la pura comunità messianica mettendo da parte i peccatori. Ma non si sarebbe mai dovuto sostenere che questa domanda sia stata scottante solo per la comunità successiva [5]. È vero il contrario! [6] Dappertutto nell'ambiente circo-

vigorosa in senso rotatorio, affinché i chicchi si assestino. Indi riempie la misura sino all'orlo e la scuote di nuovo. Ora egli pigia il grano con entrambe le mani e con tutta la forza. Infine egli aggiunge un mucchio a pan di zucchero, su cui batte con cautela per comprimere insieme i chicchi, e di tanto in tanto pratica su questa punta una piccola incavatura, nella quale preme altri chicchi, sinché nemmeno un chicco trova letteralmente più posto. In tal modo il compratore è certo che si è raggiunta l'ultima possibilità di una misura abbondante: di più non si può (C.T. Wilson, *Peasant Life in the Holy Land,* New York 1906, p. 212, citato da E.F.F. Bishop, *Jesus of Palestine,* Londra 1955, p. 80). Così dice Gesù, sarà la misura di Dio.

5. Ad es. H.J. Holtzmann, *Hand-Commentar zum N.T.,* 1, 1, Tubinga Lipsia 1901, p. 248 s.

6. J. Jeremias, *Der Gedanke des «Heiligen Restes» im Spätjudentum und in der Ver-*

stante a Gesù inciampiamo in tentativi di realizzare la comunità del tempo finale. Si deve innanzitutto rammentare il movimento farisaico. La parola *p*^{e}*riša* (separato), da cui deriva il loro nome, è sinonimo di *qaddiša* (santo). I farisei pretendevano ostensibilmente di rappresentare la comunità santa, il vero popopolo di Dio, il quale è separato dalla moltitudine che è incorsa nella maledizione di Dio, e non sa nulla della legge (*Io.* 7, 49) [7]. Essi attendono il Messia, il quale, egli stesso «puro da colpa», «eliminerebbe» i peccatori «con possente parola» (*Ps. Sal.* 17,36). Accanto ai farisei occorre citare gli Esseni, i quali andarono ancor oltre al tentativo farisaico di instaurare la comunità pura e vollero costituire la «comunità della nuova alleanza», che emigrò dalla città del «santuario insozzato» (CD 4,18) e la cui autodesignazione indica come essa volesse essere l'incarnazione del popolo di Dio della fine dei tempi. Infine si deve richiamare Giovanni Battista, la cui attività tutt'intera è diretta a radunare la comunità di salvezza e che annunciava il Messia come colui, che avrebbe ripulito l'aia e separato il grano dal loglio (*Mt.* 3,12).

Ciò che Gesù fece fu il contrario di tutti questi tentativi. Era irritante che egli dichiarasse guerra alla comunità farisaica del residuo santo e che chiamasse a sé proprio il maledetto «popolo che non sa nulla della legge» (*Io.* 7,49). Non soltanto secondo il giudizio dei farisei, ma anche secondo il suo proprio giudizio, fra i suoi adepti vi erano di quelli che non si sarebbero potuti giustificare dinanzi a Dio. Perché mai egli tollerava questo stato di cose? Perché non imponeva fra Israele una cernita della comunità pura? Ancora una volta l'irritazione per il comportamento di Gesù diverrà pretesto di un discorso in forma di parabola. Gesù ha dato la risposta in entrambe le parabole del loglio tra il grano (*Mt.* 13,24-30) e della rete a strascico (13, 47 s.).

kündigung Jesu, in: ZNW 42 (1949), pp. 184-194.

7. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*^{3}, Gottinga 1962, p. 279 ss.

Le due parabole non formano invero una doppia parabola (v. p. 106), cionondimeno sono strettamente connesse quanto al contenuto. Il dato di ambientazione secondario[8] del v. 36 non può indurre a vedere nella parabola della zizzania un insegnamento diretto alla folla (solo la fine introduce la separazione!), e in quella della rete da pesca un ammonimento ai discepoli (gettate le reti, voi pescatori d'uomini!). Infatti questa seconda interpretazione urta contro il dativo iniziale (v. più oltre v. 47). La parabola del loglio tra il grano suona così nell'*Ev.Th.*57: «Gesù disse: Il regno del padre è simile a un uomo, che aveva buona semente. Il suo nemico venne di notte e seminò zizzania tra il buon seme. L'uomo non li (=i suoi servi) lasciò strappare la zizzania. Egli disse loro: «Che voi non andiate là con l'idea 'voglio strappare la zizzania', e strappiate con essa il grano! Poiché il giorno del raccolto il loglio diverrà evidente (oppure: si paleserà alla vista). Lo si strappa via e lo si brucia». Si vede che in effetti la chiusa è più breve che in Matteo, il quale, in previsione della sua interpretazione allegorica (v. p. 98), potrebbe aver dipinto più ampiamente la separazione del grano e del loglio (v. 30). V. 24: ὁμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ: «le cose stanno con il regno di Dio come con un uomo». Non con quest'uomo esso vien paragonato, bensì con il raccolto (v. p. 119). V. 25: Poiché si è informati di un caso analogo nella Palestina moderna[9], Gesù potrebbe qui riallacciarsi ad un fatto concreto. ὁ ἐχθρός: l'articolo definito è un semitismo[10], quindi: «un suo nemico» (cfr. la mancanza d'articolo nel v. 28). ζιζάνια: il velenoso loglio (*lolium temulentum*) è un'erbaccia che botanicamente è assai vicina al frumento barbato e a tutta prima gli assomiglia[11]. V. 26: Il loglio spunta in quantità assai superiore al normale. V. 28: «Un nemico deve aver fatto ciò». Tutto quanto è stato detto sinora, quindi tutta l'introduzione vv. 24-28 a persegue semplicemente lo scopo di chiarire che il proprietario non ha colpa della gran quantità di erbaccia[12]. Solo con la seconda domanda del servo (v. 28 b: se devono estirpare l'erbaccia) si formula il vero problema: Questa domanda non è affatto stolta; al contrario è uso nor-

8. V. p. 97.

9. H. Schmidt-P. Kahle, *Volkserzählungen aus Palästina* I, Gottinga 1918, p. 32, con rielaborazione in G. Dalman, *Arbeit und Sitte* II Gütersloh 1932, p. 308 s.

10. V. p. 11 n. 2.

11. Dalman, *ibidem* p. 249 e fig. 56.

12. N.A. Dahl, *The Parables of Growth,* in: Studia Theologica 5 (1951), p. 151.

male che si sarchi il loglio [13], persino più volte [14]. V. 29: Il padrone è dell'opinione che il loglio debba esser lasciato stare [15], evidentemente a causa della sua insolita quantità, (sul pres. storico nei vv. 28 e 29 v. p. 236 n. 4); la quantità dell'erbaccia ha per conseguenza che le sue radici si sono intrecciate con quelle del grano. V. 30: τοῖς θηρισταῖς: al momento della mietitura, in aggiunta ai servi esistenti si ingaggiano anche dei mietitori [16]. συλλέξατε πρῶτον τὰ ζιζάνια: non ci si deve immaginare che per raccogliere il loglio lo si sarchi ancora una volta immediatamente prima di tagliare le messi; bensì che il mietitore, allorché taglia il cereale col falcetto, lasci cadere il loglio, affinché esso non finisca nei covoni [17]. δήσατε αὐτὰ εἰς δέσμας: legare il loglio in mannelli non è lavoro inutile; esso si deve asciugare per essere poi usato a fare fuoco; nella Palestina povera di boschi il combustibile è scarso (cfr. *Mt.* 6,30) [18]. Per l'interpretazione dei vv. 36-43 v. più sopra p. 95 ss.

Per la comprensione della parabola della rete da pesca (*Mt.* 13,47 s.) è essenziale stabilire che ci troviamo dinanzi ad una parabola con dativo iniziale (*l*[e]); il regno di Dio non viene quindi paragonato ad una rete, che acchiappa e trattiene i pesci buoni e cattivi; l'introduzione deve invece venir tradotta come segue: «Così accade all'avvento del regno di Dio» come al momento della cernita dei pesci [19]. σαγήνη è la rete a strascico, che o vien trainata tra due barche oppure viene calata con l'aiuto di una barca e poi tirata a riva con una lunga corda [20]. ἐκ παντὸς γένους vuole semplicemente motivare la necessità della scelta descritta nel v. 48; nella rete v'erano pesci 'di tutti i generi', commestibili e non commestibili (quindi nessuna allusione allegorizzante alla missione tra i pagani). Nel lago di Genezareth si sono riscontrate 24 specie di pesci [21]. V. 48: τὰ σαπρά sono a) i pesci impuri (*Lev.* 11,10 s.; tutti i pesci sen-

13. Ampia documentazione in base ad osservazioni in Palestina e dichiarazioni di competenti palestinesi in Sprenger, *Jesu Säe- und Ernte- Gleichnisse,* in: Palästina Jahrbuch 9 (1913), p. 92 e in Dalman, *o.c.* (v. più sopra n. 2) pp. 323-330.

14. Sprenger, *ibidem.*

15. Anche questo avviene in Palestina, cfr. Dalman, *ibid.* pp. 325-350.

16. W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu,* Amburgo 1956 p. 43.

17. Dalman, *ibidem* pp.324-326.

18. I chicchi vengono usati come mangime per i polli (Dalman, *ibid.* pp. 250-325).

19. V. p. 120.

20. G. Dalman, *Orte und Wege Jesu*³, Gütersloh 1924, p. 145.

21. G. Dalman, *Arbeit und Sitte* VI, Gütersloh 1939, p. 351 (secondo Bodenheimer).

za squame come il *barbûṭ* (=*clarias macracanthus*), che ha quasi l'aspetto di un serpente (cfr. *Mt.* 7,10; *Lc.* 11,11), e tutti i pesci senza pinna) e b) gli animali acquatici non commestibili come i granchi, che passavano per immangiabili [22]. ἔξω ἔβαλον non significa necessariamente che essi gettavano nel lago i pesci inutilizzabili, bensì in contrapposizione a εἰς τὰ ἄγγη soltanto che li buttavano via [23]. Sull'interpretazione del v. 49 s. v. p. 100 s.

Entrambe le parabole sono parabole escatologiche, poiché entrambe trattano del giudizio finale, che introduce il regno di Dio; esso viene paragonato alla separazione: qui tra grano e loglio, là tra pesci commestibili e non commestibili. Prima tutto è frammisto, buono e cattivo. Nella parabola della erbaccia si respinge espressamente il pensiero di una separazione anzitempo e si esorta alla pazienza sino al raccolto. Perché è necessaria una tale pazienza? Due motivi elenca Gesù. Primo: gli uomini non sono assolutamente in grado di compiere la cernita (*Mt.* 13,29). Come loglio e grano sono a tutta prima talmente simili da poter essere scambiati, così il popolo santo del Messia occulto è nascosto tra i credenti apparenti. Gli uomini non possono vedere nel cuore; se essi volessero compiere la separazione, non farebbero che incorrere in errori e strapperebbero col loglio anche il buon grano [24]. Di più e questo è il secondo motivo Dio ha stabilito l'ora della separazione. La misura posta da lui deve essere colmata (*Mt.* 13,48: ἐπληρώθη) [25], il seme dev'essere giunto a maturazione. Poi viene la fine [26] e con essa la separazione tra erbaccia e frumento, la cernita dei pesci con la divisione tra pesci buoni e cattivi. Allora la santa comunità di Dio, spoglia dall'aspetto servile, libera da tutti i malvagi, dai credenti apparenti e dai confessori a fior di labbra, farà la sua ap-

22. B.T.D. Smith, p. 2,; A.M. Brouwer, *De Gelijkenissen,* Leida 1946, p. 154; K.E. Wilken, *Biblisches Erleben im Heiligen Land* 1, Lahr-Dinglingen 1953, p. 127 s.

23. W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu,* Amburgo 1956, p. 68 e n. 30.

24. Cfr. 1 *Cor.* 4,5: «Non giudicate innanzi tempo».

25. Per la rappresentazione della misura escatologica, v. p. 181 n. 26.

26. V. p. 141 s.

parizione. Ma non siamo ancora a questo punto. L'ultimo termine di penitenza (*Lc.* 13,6-9) non è ancora scaduto. Sino a quel momento si tratta di rinunciare ad ogni falso zelo, di lasciar pazientemente che i campi maturino, di gettare ben lontano la rete e lasciare fiduciosamente tutto il resto a Dio — sinché non giunge la sua ora [27].

10. *Azioni con intento di parabola*

Solo assai brevemente e a guisa di appendice si deve accennare che Gesù non soltanto ha parlato in parabole ma ha anche agito [1]. Fra le sue parabole attualizzate la più efficace fa la concessione della comunione di mensa ai disprezzati (*Lc.* 19,5 s.) e l'accoglimento di questi in casa sua [2] (*Lc.* 15,1-2), e persino nel cerchio dei suoi discepoli (*Mc.* 2,14 par.; *Mt.* 10,3). Questi pasti con dazieri sono segni profetici, i quali, più efficacemente che le parole, proclamano, in modo che non si può non sentire: ora è il tempo del Messia, il tempo del Messia è tempo di remissione [3]. La sera prima della sua morte Gesù, come ultima parabola attualizzata della sua vita ha usato la comunione di mensa nella quale egli partecipò ai suoi la potenza espiatoria della propria morte imminente [4].

27. La presa di posizione di Gesù è saldamente ancorata nel materiale della tradizione. Alla pazienza egli invita anche in *Mc.* 4,26-29 (V. p. 180 s.) e continuamente egli ammonisce mettendo in rilievo che la schiera dei discepoli non è una comunità pura, e che alla fine la demarcazione passerà proprio in mezzo alle loro file (*Mt.* 7,21-23; 24-27; 22,11-14).

1. G. Stählin, *Die Gleichnishandlungen Jesu,* in: Kosmos und Ekklesia, Festschrift für W. Stählin, Kassel 1953, pp. 9-22, ricerca esaurientemente le radici e il senso delle parabole attualizzate.

2. Come accoglimento nella casa di Gesù è inteso anche originariamente *Mc.* 2,15; il versetto è stato collegato con quelli che precedono mediante una concatenazione di parole (*vox*: τελώνης), introduce, quindi, originariamente una storia isolata. Poi se αὐτόν (2,15) si riferisse al pubblicano Levi, il nome di Gesù sarebbe stato aggiunto maldestramente nel v. 15 b (E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus,* Gottinga 1937, p. 55).

3. J. Schniewind in: *Das Neue Testament Deutsch* 1 *ad Mc.* 2,5.

4. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*³, Gottinga 1960, p. 196 ss. 244 ss.

In modo sempre nuovo, Gesù, mediante le proprie azioni, proclama il sorgere del tempo di salvezza: mediante le guarigioni, mediante la rinuncia al digiuno (*Mc.* 2,19 s. par.), mediante l'attribuzione a Simone bar Jona, del soprannome *kepha* con il quale egli lo designa come la pietra fondamentale del tempio escatologico di Dio, tempio la cui costruzione è già iniziata (*Mt.* 16,17 s.). In quanto signore del popolo escatologico di Dio (incluse le scomparse nove tribù e mezzo) [5], egli esprime la sua sovranità nel numero dei dodici apostoli, la sua onnipotenza regale nell'ingresso trionfale e nella cacciata dal tempio, che sono entrambe indissolubilmente congiunte [6] come emblema dei rivolgimenti del mondo, il suo messaggio di pace nella scelta dell'asina come cavalcatura all'entrata in Gerusalemme (cfr. *Zach.* 9,9).

Egli confonde i discepoli ambiziosi, ponendo loro innanzi un fanciullo (*Mc.* 9,36 par.) [7]; come esempio di amore servizievole lava loro i piedi (*Io.* 13,1 ss.). Se ammettiamo che la storia dell'adultera (*Io.* 7,53 ss.) [8] ha alla base un'antica tradizione, lo scrivere nella sabbia (8,6.8) qui è al suo posto; esso deve ricordare ai dottori della Legge, senza confonderli pubblica-

5. Cfr. su questo J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker*², Stoccarda 1959, p. 18.

6. Ampia documentazione: J. Jeremias, *Jesus als Weltvollender,* Gütersloh 1930, p. 35 ss. Matteo (21,12 ss.) e Luca (19,45 ss.) hanno, dunque, ragione allorché fanno seguire la cacciata dal tempio immediatamente all'ingresso in Gerusalemme. Cfr. *Die Abendmahlsworte Jesu*³, pp. 83-99 (la narrazione della Cena nel contesto del racconto della passione e come tradizione indipendente).

7. M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*², Oxford 1954, pp. 264-268, ha convincentemente dimostrato che la chiave a *Mc.* 9,33-36 è data dal doppio significato della parola *ṭalja.* Gesù insegna agli ambiziosi discepoli che chi vuol essere il più grande deve diventare come un *ṭalja* (διάκονος), ed aggiunge alla parola metaforica la parabola attualizzata ponendo dinanzi ai discepoli un *ṭalja* (παιδίον, *servulus*).

8. Su questa pericope, cfr. J. Jeremias, *Zur Geschichtlichkeit des Verhörs Jesu vor dem Hohen Rat,* in ZNW 43 (1950-51), pp. 145-150, qui p. 148 s. (la scena non si svolge sulla via al tribunale, bensì dopo l'uscita dalla sala del giudizio); J. Blinzler in: NTS 4 (1957/58), pp. 32-47 (probabilmente non si tratta, come si è spesso supposto, di una fanciulla fidanzata, bensì di una donna sposata).

mente, un fatto scritturale: «Quanti mi rinnegano saranno scritti nella polvere» (*Ier.* 17,13)[9], e dir loro: gli infedeli siete voi[10]! — muto appello alla penitenza [11]. Anche il pianto di Gesù su Gerusalemme, che con visione profetica anticipa il lutto per la tribolazione imminente, si può porre tra le parabole attualizzate [12]. «Il numero di gran lunga preminente delle parabole attualizzate da Gesù è in funzione della proclamazione del compimento degli ἔσχατα» [13].

Il tempo della salvezza è spuntato! Ciò però significa che le parabole attualizzate da parte di Gesù sono azioni cherigmatiche. Esse dimostrano che Gesù non soltanto ha proclamato il messaggio delle parabole, ma le ha vissute ed incarnate nella sua persona. «Gesù non *dice* soltanto il messaggio del regno di Dio, egli nello stesso tempo lo *è*» [14].

Conclusione

Se tentiamo di ritrovare il suono primitivo delle parabole, una cosa diverrà chiara innanzitutto: tutte le parabole di Gesù costringono l'uditore a prender posizione verso la Sua persona

9. R. Eisler in: ZNW 22 (1923), p. 306 s.

10. Lo scrivere il nome sulla sabbia, così che il vento lo disperde, significa proscrizione e minaccia di annientamento.

11. Un'altra interpretazione della scrittura sulla sabbia: Gesù agisce come il giudice romano, che scrive il suo verdetto, prima di darne lettura; il verdetto di Gesù suona assoluzione. (T.W. Manson in ZNW 44 [1952/3], p. 255 s.).

12. W. Salm, *Beiträge zur Gleichnisforschung,* diss. Gottinga 1953, p. 93. È invece discutibile se la maledizione dell'albero di fico appartenga a questo punto. H.W. Bartsch, *Die «Verfluchung» des Feigenbaumes,* in ZNW (in corso di stampa) suppone plausibilmente che *Mc.* 11,14 par. *Mt.* 21,19 b fosse originariamente un detto escatologico, che annunziava la prossimità della fine: «Nessuno mangerà dei tuoi frutti». L'errata resa di un imperfetto aramaico con l'ottativo (*Mc.* 11,14) sarebbe stata lo spunto per cui si intese il *logion* come imprecazione e gli si diede la veste corrispondente.

13. Stählin, *o.c.* p. 20.

14. C. Maurer in: Judaica 4 (1948), p. 147.

e il Suo messaggio [1]. Esse sono infatti tutte colme del «mistero del regno di Dio» (*Mc.* 4,11) [2] — vale a dire della certezza della «escatologia realizzantesi» [3]. L'ora del compimento è qua, questa è la loro nota fondamentale. Il potente è disarmato, le forze del male debbono cedere, al malato giunge il medico, i lebbrosi sono mondati, il grande debito viene rimesso, la pecorella smarrita è ricondotta all'ovile, la porta della casa paterna si apre, i poveri e i mendichi sono chiamati alla mensa, un padrone infinitamente benigno paga tutta la mercede, la grande letizia invade i cuori. È sorto l'anno di grazia di Dio, poiché è comparso Colui, la cui occulta maestà traluce dietro ogni parola ed ogni parabola, il Salvatore.

1. E. Fuchs, *Bemerkungen zur Gleichnisauslegung,* in: ThLZ 79 (1954), coll. 345-348, sottolinea con insistenza che le parabole sono implicitamente un'autotestimonianza cristologica. Se una parabola illustra la bontà di Dio, ciò avviene mediante la bontà attiva di Gesù. Se una parabola parla della *basileia,* Gesù «si nasconde» dietro la parola *basileia* come suo «occulto contenuto». Non posso fare altro che consentire con fervido accordo alla risoluta certezza con cui il Fuchs nelle parabole scorge occulte autotestimonianze cristologiche del Gesù storico.

2. V. pp. 17-20, inoltre E. Hoskyns-R. Davey, *The Riddle of the New Testament,* Londra 1931, pp. 126-135.

3. Dodd, p. 198, parla secondo la sua visione d'assieme (v. più sopra p. 23) di «escatologia realizzata». La formulazione qui sopra usata mi è stata suggerita da Ernst Haenchen (lettera del 20.6.1944), ed è approvata con mio grande piacere da C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel,* Cambridge 1953, p. 447 n. 1.

INDICE DEGLI AUTORI

PASSI BIBLICI CITATI
(inclusi gli Apocrifi)

Marcus

Ioannes

INDICE DELLE PARABOLE SINOTTICHE

* = Citazione letterale della redazione dell'Ev. Th.

INDICE GENERALE

PARTE TERZA

JOACHIM JEREMIAS va annoverato fra i maggiori esegeti luterani viventi della Germania. L'opera, che ora compare in traduzione italiana, è universalmente riconosciuta come il suo capolavoro; essa è testo esemplare per l'esegesi della parabola, senza dubbio il più ampio e più istruttivo dalle *Glechnisreden Jesu* di A. Jülicher (1899[2]).

GIUDIZI DELLA STAMPA CATTOLICA:

«Il lettore cattolico dello Jeremias lamenterà talvolta i suoi silenzi sulla Chiesa. Non dovrà meravigliarsi, ma dovrà riconoscere lo sforzo sincero di questo teologo protestante per andarle incontro. Nessuno, d'altra parte, potrebbe contestare il valore di quest'opera sì densa: il rigore del metodo, la lealtà dell'Autore nei suoi dati, la profondità religiosa della sua ricerca. Per il suo metodo irreprensibile nella lettura dei testi, per l'intelligenza del messaggio delle parabole, questo libro segna una data nell'interpretazione scientifica e religiosa del Vangelo. Ogni cristiano l'accoglierà con riconoscenza».

A. GEORGE
(professore alla Facoltà cattolica di Teologia di Lione)

«Da accostamenti moltiplicati con maestria sorge talvolta una luce tutta nuova; parecchie parabole (pensiamo, per es., a quella del Figliol prodigo, che l'A. intitola: l'Amore del Padre) sono studiate con un rigore, una erudizione archeologica e storica, un senso dell'osservazione e dell'umano, un fervore, in fine, che fanno di queste presentazioni i testi di una predicazione teologica, mossa dallo zelo della gloria di Dio».

HENRI DE GENSAC S.I.
«Revue d'ascetique et de mystique», 1966, p. 247

«L'opera dello Jeremias è di fondamentale importanza per l'interpretazione delle parabole e i lettori cattolici, pur con le dovute riserve, troveranno in essa delle eccellenti sintesi dottrinali intorno alla presenza operante della salvezza, alla misericordia di Dio, alle esigenze del messaggio evangelico, alla condotta che devono tenere i seguaci di Cristo».

B. PRETE
in «Sacra Dottrina» 41 (1966) p. 155

Lire 2.300